

مجلة تعنى بشؤون الفكر والثقافة والإبداع

تصدرها رابطة الكتاب السوريين

المراسلات: باسم مجلة أوراق على العنوان التالي:

AWRAQ
Lionel Road North 11
BrentfordMiddlesex TW8 9QZ/UK
هاتف: 00442087589223
Email: awraq@syrianwa.com
Website: www.syrianwa.com

التوزيع: منشورات المتوسط / www.almutawassit.org

الاشـتراك السـنوي: الأفـراد في البلـدان العربيـة(100) دولار أمريكـي، وفي البلـدان الأوروبيـة (130) دولارا أمريكيـا، وفي أمريـكا وباقـي بلـدان العالـم الأخـرى (180) دولارا أمريكيا. **المؤسسـات:** في البلدان العربيـة (130) دولارا أمريكيا، وخـارج البلـدان العربيـة (200) دولار أمريكـي.

تصدر بالتعاون مع
منشورات المتوسط



د. عزمي بشارة

خمسون عامًا على حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧: مسارات الحرب وتداعياتها

خمسون عامًا مرّت على حرب حزيران ١٩٦٧ التي احتلت فيها إسرائيل في ستة أيامٍ (منذ أن بدأ القتال حتى وقف إطلاق النار)، أراضيَ تبلغ ثلاثةَ أضعافِ مساحتِها، بما في ذلك ما تبقّى من أرض فلسطين التاريخيّة، أي الضفة الغربية وقطاع غزّة اللتان وقعتَا تحت الحكم الأردني - المصري بعد اتفاقيات الهدنة عام ١٩٤٩. إثْر تلك الحرب، اتخذ تاريخ المشرق العربي والمنطقة وفلسطين والنظام الصهيوني مسارًا مختلفًا أطلقته نتائجها. ولهذا يمكن الحديث، بالتأكيد، عمّا قبل حرب ٦٧ وما بعدها.

سبق أن عبّرتُ يومًا عن فكرة مُفادها أنّ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وليس أيار/ مايو ١٩٤٨، هو تاريخ نشوء إسرائيل الحقيقي (أو تثبيته على الأقل). فحتى انتصارها في تلك الحرب، كانت إسرائيل - التي أُرِّخت النكبةُ الفلسطينية بيومِ إعلانِ استقلالها - مشروعًا غير مستقرٍّ في نظر الحركة الصهيونيّة وما سُمّي «يهود الشتات» الذين أقنعتهم حرب ٦٧ أنّ إسرائيل أكثر من مغامرة، وأنها مشروعٌ

مضمون؛ فتكثّفت الهجرة إليها بعدها، وتدفقت الاستثمارات أضعافًا مضاعفةً، وانتقلت إسرائيل من اقتصاد القطاع العامّ الاستيطاني التعبوي إلى اللبرلة الاقتصادية. كما أنّ الولايات المتحدة الأميركية أبرمت التحالف الإستراتيجي معها، واقتنعت بفائدته العملية والرّهان عليها بعد هذه الحرب. فكما هو معلوم، انتصر جيش الاحتلال في هذه الحرب بسلاحٍ فرنسي وليس بسلاح أميركي، وتدفقت أموال المعونات الأميركية والاستثمارات، وجرى تسليح الجيش الإسرائيلي بطائرات الفانتوم بدلا عن الميراج الفرنسية، أمّا بقية «قصّة» العلاقات الأميركية - الإسرائيلية إثْر تلك الحرب، فهي معروفة للجميع.

لن يكون بوسعنا اليوم التطرّق إلى الأبعاد، الدوليّة والعربيّة والفلسطينيّة، كلِّها، ولكنّنا سوف نُلقي ضوءًا مختلفًا عليها، أو نقاربها مقاربةً مخالفةً لما هو مألوف.

خرجتْ إسرائيل من حرب ١٩٤٨ بخسائر كبيرة تتجاوز ما خسرته في جميع الحروب الأخرى، مقارنةً بعدد السكان في ذلك الوقت؛ على الرغم من وهن الدول العربيّة وتبعيّتها للدول الاستعمارية وارتباكها وضعف جيوشها وهشاشة المقاومة الفلسطينيّة بعد ثورةٍ منهكِة استنزفت الاقتصاد والمجتمع بين عامي ١٩٣٦ و١٩٣٩، وعلى الرغم من التحالف البريطاني – الصهيوني أيضًا. ولم يتلخص الفرق في التفوق الصهيوني بالمعدات والتقنيات فحسب، بل كانت ثمة فجوةٌ عددية مسكوت عنها غالبًا. فقد حشدت «الهجانا» أعدادًا تفوق عديدَ مقاتلي الجيوش العربيّة مجتمعةً. وحتى من هذه الناحية، فإنّ حرب الكثرة ضد القلة أسطورةٌ من الأساطير الصهيونية في الصراع.

لم يعترف العرب بتحوّل الكيان الصهيوني الاستيطاني إلى دولة بتشريد الشعب الفلسطيني عام ١٩٤٨، وأصبح العداء لهذا الكيان موضوعَ تنافسٍ بين التيارات السياسية العربية كافّةً. ويُعَدُّ تأثير النكبة والتأثُّر بها من أهم دوافع الانقلابات العسكرية ضد النخب التقليدية والليبرالية التي حكمت الدول العربية بعد الاستقلال وفشلت في هذه الحرب، مثلما فشلت في حلّ المسألة الزراعية وغيرها. وكنت قد اوضحت سابقا أن النكبة لم تقتصر على الشعب الفلسطيني الذي تحمل وزرها الأكبر، بل امتدت إلى الشعوب العربية وأصبحت عاملاً مفصليا في مجمل التطورات الداخلية للبلدان العربية، وتأسس الاستخدام الأداتي للقضية الفلسطينية سواء في الصراعات الداخلية في البلدان العربية او العلاقات البينية. وثمّة نمط متكرر لضباط شاركوا في حرب ١٩٤٨ وقاموا بانقلابات عسكرية في مصر وسورية والعراق. ولكنّ هؤلاء الضباط الذين قادوا الانقلابات المبررة بفجيعة خسارة الجيوش العربية الحرب عام ١٩٤٨، تعرضوا لهزيمة أكثر فداحةً عام ١٩٦٧.

كان رأي بن غوريون أنّ حرب عام ١٩٤٨، التي سُمِّيت حرب الاستقلال، لم تَحسم المسألة، وأنّه لكي تتقبل الدول العربية وجود إسرائيل في المنطقة لا بدّ من إرغامها على ذلك، بإلحاق

هزيمة أخرى بها في حربٍ أخرى تُقنعها بقبول الأمر الواقع. ولهذا، فمن حيث المزاج العامّ، وبغضّ النظر عن تفاصيل بدء الحرب مع مصر أو سورية، كانت المؤسسة الصهيونية مستعدةً وجاهزةً لخوض حرب ثانية أو ثالثة، بل معنيّةً بذلك.

وبعد حرب الأيام الستة، وفي العام نفسه، طرحت الحكومة الإسرائيلية في مراسلات مع الإدارة الأميركية إمكانية مقايضة الأراضي التي احتلتها (ما عدا القدس) باتفاقيات سلامٍ مع الدول العربيّة. أمّا اليوم، فلا يمكننا التأكد من جدية هذه الخطوة، وتلخص الموقف الرسمي العربي ب«لاءات الخرطوم» المعروفة الثلاث: لا صلح، لا اعتراف، لا مفاوضات. فقد كان المطلوب - إسرائيليًا - تجاوز قضيّة فلسطين، بل نسيانها، وحلّ قضية اللاجئين الفلسطينيين عربيًا، وتحقيق سلام مع الدول العربيّة يقوم على ما سُمي حينئذٍ «تسوية أراضٍ إقليميّة» Territorial compromise على أساس قرار مجلس الأمن ٢٤٢.

الحقيقة أنّه لم يكن بوسع الأنظمة العربية قبول ذلك، فهو لا يعني إلا الاستسلام بعد هزيمةٍ مذلّةٍ تعرضت لها الأنظمة والجيوش العربية؛ ولكنه أصبح أمرًا واردًا إثْر استعادة بعض الثقة بالنّفس في حرب ١٩٧٣، أي إنّ أهداف حرب ١٩٦٧ الإسرائيلية في ما يتعلّق بقبول اسرائيل في المنطقة وعقد اتفاقيات سلام مع الدول العربية من دون حلّ قضية فلسطين تحققت بعد حرب ١٩٧٣ على الجبهة المصرية.

وبعد صعود منظمة التحرير الفلسطينية بفصائلها المسلحة المبهر إثْر تلك الحرب، وإن كانت تأسست قبل الحرب، وأفولها بعد حربين أخريين (حرب لبنان ١٩٨٢، وحرب الخليج ١٩٩١، وبينهما الانتفاضة الفلسطينية)، طُبِّق ذلك على الجبهة الأردنية عبر التسوية مع منظمة التحرير الفلسطينيّة. لقد أصبح مبدأ "أرض مقابل الاعتراف"، الذي رفعته إسرائيل في ما بعد شعارًا عربيًا بعد أن عُدِّل، "الأرض مقابل السلام"، والمعنى واحد في الحقيقة. جرى هذا بعد أن توطّد في إسرائيل معسكرٌ كبير يدعو إلى "السلام مقابل السلام" ويعترض على إعادة الأرض، أو يقبل بإعادة جزء من الأرض مع أكبر عدد من الفلسطينيين، وذلك بتحويل التسوية الإقليميّة إلى تسوية ديموغرافيّة. وهذه مواضيع أخرى لن تشغلنا كثيرًا في هذا المؤتمر.

لم تتجلَّ الضربةُ التي تلقّتها الحركة القومية العربية بأزمة الأنظمة التي تبنت القومية العربية أيديولوجية رسمية بعد هزيمتها في حرب ١٩٦٧، بل أيضا في تفكيك الطرف العربي في الصراع العربي الإسرائيلي، وذلك عبر ظاهرة اتفاقيات الصلح المنفرد المصري والاردني والفلسطيني مع إسرائيل، وعمليات التفاوض المنفصلة.

وتكمن المفارقة التاريخية الكبرى في أنه حينما هزمت الأنظمة العربية التي تبنت القومية

العربية أيديولوجية رسمية في الحرب مع إسرائيل، انحسرت معها هذه الأيديولوجية تحديدا، وهي التي تعتبر الصراع مع إسرائيل قضية العرب جميعا، وليست قضية الفلسطينيين وحدهم. واستفادت من ذلك تلك الأنظمة التي لم تتبن هذه العقيدة واعتبرتها مغامِرةً، والقوى التي صعدت من داخل الأنظمة واتجهت نحو السلام المنفرد مع إسرائيل، وغطت رغبتها هذه بضع سنوات بحجج مثل عدم التدخل في الشأن الفلسطيني، والحرص على ترك قضية فلسطين للفلسطينيين يقررون بشأنها. أما الأنظمة التي ظلت تتمسك بهذه الأفكار فلم تتنازل عن قضية فلسطين ولكن ليس في الصراع مع إسرائيل، بل في صراعها على البقاء وتخوين المطالبين بالحرية والعدالة، وكذلك في المساومة بشأن موقعها الدولي والإقليمي. وهذه الميزة (أو الورقة كما يحلو للبعض أن يقول) انتزعتها منها منظمة التحرير في المعركة على استقلالية القرار الفلسطيني.

ملاحظات حول ردّ الفعل العربي على الحرب

لن أتوقف طويلاً عند محاولة الأنظمة العربيّة تمويه الهزيمة، غير أنّني أشير إلى أمرَين بشأنه: كان ذلك، أولًا، بتلطيف اللفظ نفسه، أيْ تحويله إلى "نكسة"، فكأنّ الأمر يتعلّق بزلّةٍ محزنةٍ لأنظمة تسير عمومًا على طريق صحيح. وبحسب هذا الأسلوب التصويري، تكون لكلّ مسيرةٍ عظيمةٍ نكسةٌ أو نكسات، مثلما يكون "لكل حصانٍ كبوة". وكان التمويه، ثانيًا، بتجاوز ذلك في محاولة قلب الهزيمة انتصارًا لأنّ إسرائيل لم تنجح في إطاحة ما سُمي "الأنظمة التقدمية"، وأنّ كلّ ما استطاعت فعله هو احتلال الأرض فقط (!!). فهذه فضيحة تستحق كُتبًا وأبحاثًا في تحليل البلاغة السياسية العربية والديماغوغيا التي تستبيح سائر المعايير العقلية، والذهنية التي تقبع خلفهما. أما عند الاعتراف بالفشل العسكري، فيقترن ذلك مع التهويل في قدرات إسرائيل وامكانياتها الى حدود إسطورية، بما في ذلك "المؤامرة اليهودية العالمية" وسيطرتها على أميركا؛ وهو ما استخدم لاحقاً في عملية تصفية القضية الفلسطينية وتبرير عمليات السلام المنفردة. فإذا كانت إسرائيل تمتلك هذه القوى الخارقة يصبح أي فتات تقدمه على مائدة المفاوضات انجازًا مهما.

أمّا ردّة الفعل المعارض للأنظمة العربيّة، فكانت أكثر استعدادًا للاعتراف بالهزيمة بطبيعة الحال، فهي هزيمة الأنظمة، ولكنّها عمومًا لم يُتوقَّف عندها مليًّا، وذلك لسببين:

أولًا، لأنّ التدقيق في ما جرى أثناء الحرب، والبحث في الإخفاقات العسكريّة والتخبط في صنع القرار السياسي، كانت أمورًا تُعَدُّ من المحظورات. والنقد العيني الذي لا يكتفي بالعموميات، في حالة القيام به، لا بدّ أن يمسَّ ممارساتِ أنظمةٍ ظلّت قائمةً بعد الحرب، والنّبشُ عن دفاترها ومستنداتها (إن وُجِدت) ممنوعٌ، فضلاً عن التعرّض لقياداتها. وقد قامت الأنظمة نفسها بالتضحية ببعض الضباط، ونشرت شائعات تقبّلها الجمهور العربي برحابة صدر، منها

المؤامرة والتواطؤ والخيانة، وذلك من دون تقديمِ أدلةٍ كما هي العادة. لكنْ طوال نصف قرن، لم يَجرِ التطرّق - على نحوٍ علمي - إلى أكبر إخفاق عسكري عرفه العرب في تاريخهم الحديث. وأقصد التطرق إليه من منظور العلوم السياسيّة والعلوم العسكرية، وبأدواتها؛ هذا في وقتٍ صدرت فيها مئات الدراسات في إسرائيل والغرب في تحليل الحرب وأسبابها ونتائجها وتوثيقها، وفي تحليل كل معركة من معاركها، فضلاً عن كُتب السير الكثيرة التي كتبها القادة، ووزارة الخارجية، ووزراء الدفاع، وحتى الضباط. لهذا، إذا أردتَ أن تدرس مسارَ حرب ٦٧ ذاتَه، فسوف تجد نفسك أمام مكتبة كاملة صهيونية أو بريطانية أو أميركية، ولكنك ستجد ندرةً في الأدبيات البحثية العربية، وستكون ممتنًّا - في حال الحصول على معلوماتٍ متفرقةٍ - إزاء ما "تكرّم" به بعض الضباط والسياسيين العرب في مذكراتهم.

ثانيًا، انشغل المثقفون العرب بعد الحرب بمسائل مثل الصدمة الحضاريّة أو صدمة الحداثة المجددة التي أحدثتها الحرب، وقارن بعضهم أثَرَها بغزو نابليون لمصر، كما انشغلوا بصدمة اكتشاف قوّة المؤسّسة العسكريّة الإسرائيليّة التي غالبًا ما استخفوا بها، وعدُّوها كيانًا هشًا مؤقتًا وعصابةً صهيونيةً حاكمةً وأشتاتًا تتجمع على أرض فلسطين لا تشكِّل شعبًا وأمّةً، خلافًا للعرب في زمن انتشار الأيديولوجية القومية.

ولعب نقد الصدمة الحضارية هذا لاحقاً دورا في في ميلاد تيار أُعجِب بإسرائيل وسياسييها ومؤسساتها وضباطها، باعتبارها دولة حديثة.

لقد فتحت الهزيمة بابًا لنقد التخلف والبحث عن أسبابه في الجهل وانتشار الأمية، أو في التبعية الاقتصادية، أو في الدولة السلطانية، وفي الدين والتدين، وصولا إلى سيكولوجيا الإنسان العربي وعقليته (وربما "جيناته" البيولوجية أو الثقافية) وغيرها، كما فتحت المجال واسعًا أمام الوعظ بالحداثة والعقلانية والتقدم - وهو جهد لم يخل من جوانب مفيدة لمسها بعضنا في أجواء سبعينيات القرن الماضي - ولكن من منظور موضوعنا اليوم، قام هذا النقد غالبا بالقفز عن الموضوع أو تجاوزه من فرط حماسةِ الاندفاع نحوَه.

وبعد أدبيات الصدمة الحضاريّة، انتشرت أدبيات يسارية، وأخرى أيديولوجية علمانيّة أو دينيّة يحاسب كلٌ منها الأنظمةَ من منطلقه، فتدّعي مثلاً أنّه لو كان النظام يتّبع الاشتراكيّة العلميّة لما هُزم في الحرب، ولو كان إسلاميًّا لما اندحرت جيوشه؛ فالهزيمة عقوبةٌ إلهيّةٌ على التخلي عن تعاليم الإسلام ونظام حكمه، وكأنّ إسرائيل انتصرت لأنها كانت متمسكةً فعلاً بالدين، أو هي كافرةٌ ضالة ولكنْ "سخَّرها الله لمعاقبة الحكام العرب العلمانيين"، بل انتشرت بعض الأدبيات الإسلامية التي تؤكد تمسُّكَ إسرائيل بالدين اليهودي في تلك الفترة، مع أنها كانت أكثر علمانيةً ممّا هي عليه اليوم، فقد ازداد منسوب التدين فيها وتورّط الدين في السياسة، بعد

تلك الحرب في لقاء ما يُسمى "أرض إسرائيل التوراتية" مع كيان الدولة التي كان يحكمها حزبٌ عمالي اشتراكي النزعات يؤمن بالتأميم والقطاع العامّ. فإثْر الحرب، تكثفت التبريرات التوراتيّة لضمّ القدس الشرقية والضفة الغربية التي سُميت "يهودا والسامرة"، في مقابل التبريرات الأمنية للانسحاب أو الضمّ.

أمّا دعاة الديمقراطيّة، فلم يترددوا في الجزم أنّه لو كانت الأنظمة العربيّة ديمقراطيّةً، ولو كان الشعب يشارك في صنع القرار، لما وقعت الكارثة. وبغضّ النّظر عن موقفنا من الأيديولوجيات المختلفة (والمتحدّث هنا عربي يُعرِّفُ نفسه، إذا اضطر إلى ذلك، بوصفه يساريًّا اجتماعيًّا، وديمقراطيًّا ليبراليًّا من الناحية السياسيّة، هذا إذا اتفق مع المخاطَب على تعريفات هذه المصطلحات) فإنّ سببَ الهزيمة ليس غيابَ الديمقراطية. فقد هَزمت ألمانيا النازية دولًا ديمقراطيّةً كثيرةً خلال الحرب العالمية الثانية، ولم تصمد فرنسا الديمقراطية أمام ألمانيا النازية، في حين صمدت بريطانيا الديمقراطيّة وروسيا الشيوعيّة؛ وفيتنام لم تنتصر في مقاومتها العدوان الأميركي عليها بفضل الديمقراطية، ولم يتحرّر جنوب لبنان من الاحتلال الإسرائيلي لأنّ أيديولوجيّة المقاومة اللبنانية كانت ديمقراطيّةً أو اشتراكيّةً علميّةً أو دينيةً مذهبيةً.

نحن لا نؤيّد العدالة الاجتماعية والديمقراطية الليبراليّة لناحية المشاركة السياسيّة والحريات والحقوق المدنيّة بحجة أنها تقدم أداءً أفضل في الحروب، بل من أجل العدالة والحرية ذاتهما، لأنّنا نؤمن أنهما أفضل من الظلم والعبودية. وعلميًّا، لا يمكن إثبات فرضيةٍ مُفادها أنّ أداءَ نظامِ حكمٍ يسترشد بهاتين القيمتين يكون أفضلَ في الحروب أو أسوأ. للحرب الحديثة في عصرنا مقوماتٌ قائمة بذاتها: مثل التخطيط، والنجاعة، والتدريب، والانضباط، والتجهيز، والتسلح، والواقعية العسكرية، وتحديد العدوّ والأهداف بدقّة، والجهد الاستخباراتي، وتكامل القرار السياسي والعسكري أثناء الحرب... إلخ. وهذه المقومات يمكن أن تتوافر لدى اليساريين واليمينين، والمتدينين وغير المتدينين، والديمقراطيين وغير الديمقراطيين.

ولو تحرّرنا من النّقاش الذي يُسخّر هزيمة ٦٧ في خدمة الجهد لإثبات تفوّقِ أيديولوجيةٍ على أخرى، فيفقد محاسن هذه الأيديولوجيا، كما يفقد أدواتِ فهم ما جرى عام ٦٧ في الوقت ذاته... لو تحرّرنا من هذا كلِّه، ونظرنا بدقّة وصرامةٍ علميتين إلى مجريات تلك الحرب، لأدركنا ما يُفترض أن ندركه تحديدًا، وهو أنّ هذه الهزيمة لم تكن حتميّةً، لا بسبب طبيعة حضارتنا و"تخلفنا"، ولا بسبب غياب العدالة الاجتماعيّة والديمقراطية.

كان بالإمكان، في وضع الأنظمة العربيّة الذي كانت عليه، وفي وضع حضارتنا كما كانت، ألَّا يسقط الجولان هذا السقوط المدوِّي، وألَّا يُعلَن سقوطُه قبل أن يسقط، وألَّا تسقط الضفة الغربية للأردن بهذه الطريقة، وأن يصمد المقاتلون في سيناء مدّةً أطول، وألَّا ينسحبوا مثل ذلك

الانسحاب المعيب بعد أوامر من قيادةٍ مرعوبة. لقد انتقلت هذه القيادة من التظاهر بالقوة للتغطية على نتائج غير بعد حرب استنزاف في اليمنفي اليمن، والمزايدة وإغلاق مضايِقَ تيران والطلب إلى القوات الدولية أن تُخليِ سيناء كأنها سوف تشنّ الحرب، وذلك من دون أن تريد الحرب فعلاً... انتقلت من المزايدة والتظاهر بأنها تدعو إلى حربٍ لا تريدها في الحقيقة إلى حالة الفزع والذهول والشلل بعد القصف الإسرائيلي، فاتخذت قرارات الانسحاب السريع وغير المنظّم من سيناء.

كان ممكنًا أن يكون الأداء أفضل. وهذا، تحديدًا، ما يجب أن يُدرس. ما هي الأخطاء التي وقعت في هذه الحرب في العلاقة بين المستوى السياسي والعسكري في كلٍّ من سورية ومصر، وفي العلاقة بين القدرات العسكريّة وعمليّة صنع القرار السياسي؟ وكيف كان وضع الجيوش العربية وتدريبها وتسليحها، ووسائل اتصالها؟ ولماذا تضع خططًا لا تُنفَّذ؟ ثمة بالطّبع حاجةٌ إلى فهْم طبيعة النظام عند مقاربه هذه الإشكاليات، ولكنّ طبيعة النظام، على أهميتها ومصيريتها، لا توفر إجابة عينيّة عن كلّ إشكالية.

يكتفي بعضُ من يقاربون موضوع الحرب عسكريًّا، وليس أيديولوجيًّا، بالقول إنّ إسرائيل حسمت المعركة من الجوّ حين أبادت سلاحَ الطيران المصري وهو رابضٌ في المطارات، ولكنْ حتى جيوش الأنظمة غير الديمقراطيّة والمتخلفة والقمعية يمكنها الصمود على نحوٍ أفضل بعد تدمير سلاح الطيران. والمقاومة في أنحاء العالم كلِّه، ومنها مقاومات عربيّة في غزة وفي لبنان، تُثبت أنّه بالإمكان الصمود من دون سلاح طيران. وربما لا يمكن تحقيق انتصار، ولكنْ يمكن بالتأكيد ردْعُ العدوان، والصمود. وهذه كلُّها أمور متعلقة بفهمِ النسبة بين قدرات العدو والقدرات الذاتيّة، وتكييف وسائل القتال ومناهجها بموجب ذلك. ثمّة أمورٌ كثيرة يجب أن تُدرس ويستفاد منها على هذا المستوى.

بعد الحرب قِيل الكثير حول حُسن الدعاية الصهيونيّة، وعجْز الدعاية العربيّة عن التفسير "للعالم" أنّ حرب ٦٧ كانت عدوانًا إسرائيليًا وليست دفاعَ القلّة عن نفسها في وجه الكثرة، ولا حربَ داوود أمام جوليات (جالوت). ولا شكّ في أنّ الخطاب السياسي العربي قبل الحرب، والذي ينسى أصحابه المنجرفين في حمأة المزايدات بين الأنظمة العربية المتنافسة أنّه ثمة من يرصد، وأنه سوف يُترجم إلى لغات أجنبية، قد ساهم في إظهار هذه الصورة. كما استفادت إسرائيل من لعب دور الضحية وربطه بالتاريخ اليهودي في أوروبا تحديدًا. وأشير هنا إلى أن استخدام الهولوكوست بكثافة في الدعاية الإسرائيلية الرسمية وفي الثقافة الإسرائيلية نفسها وصناعة الهولوكوست كمكوِّن أساسي في السياسة والثقافة انطلقت بعد عام ١٩٦٧، (وسبق أن تطرق إلى ذلك بتوسع عدد من المؤرخين). فقد كان الانشغال بها محرجا للثقافة الصهيونية

الاستيطانية قبل ذلك لأنها تذكّر بضعف يهود الشتات، وهو ما يريد "اليشوف" (الساكنة الصيهونية) في فلسطين أن ينساه. ولكن منذ محاكمة آيخمان، وبشكل مكثف بعد حرب ١٩٦٧ بدأ الاستخدام المكثف لها في السياسة وفي تشكيل صورة إسرائيل كوريث لضحايا المحرقة وممثلا لهم ولقضيتهم، وبذلك يصبح تحصيل حاصل أن من يشن الحرب عليها هو وريث مرتكبي تلك الإبادة الجماعية.

لقد لعبت الضحية دور الفاعل بإتقانٍ بالغٍ، أما المجرم فتقمص دور الضحية. وهناك الكثير ممّا يمكن تحسينه في شرح ما جرى في تلك الحرب لناحية العدوان الإسرائيلي المُبيّت، وتواطؤ الولايات المتحدة معه في مرحلة الحرب الباردة وفي ظل تعثرها في فيتنام، لتلقين الأنظمة غير الودودة للمصالح الأميركية في المنطقة درسًا. ولكن لا حاجة إلى عبقرية خاصة لندرك أنّ ما يُعبَّر عنه بألفاظ مثل "العالم" أو "المجتمع الدولي" (وغيرها من المصطلحات الضبابية) ربما يتعاطف مع الضحية؛ تحديدًا مع ضحية تُقاوم، لكنه لا ينتصر لها. والشعب الفلسطيني، بالتأكيد، ضحيّةٌ لمشروع استيطاني كولونيالي. وقد أصبح ممكنًا تحقيق التعاطف الدولي معه بعد أن انتزع زمام المبادرة وناضل ضد الاحتلال. لكنْ من الصعب على "العالم" أن يفهم أنّ الدول العربيّة كلَّها، بأنظمتها وثرواتها، عبارةٌ عن ضحيّة. المنتصِر في هذه الحالة أكثر إقناعًا من المهزوم الذي يدّعي أنّه الضحية؛ أما المنتصر عسكريا، أو الذي يحقّق تفوقًا في في مجالات أخرى فيجد من يتفهمه ومن ثم يتعاطف معه ويعجب به، حتى وإن تعرض للشيطنة في مرحلة سابقة. وذلك لأنه حقق شيئا يمكنه الدفاع عنه، فإنجازات المانيا واليابان الاقتصادية أسهمت في نشوء صورة إيجابية لهما بعد مرور عقدين من الحرب العالمية الثانية، وينطبق الامر على الصين بل إن صورة فيتنام في الولايات المتحدة لم تتحول الى سلبية.

ولذلك سيكون تخلي المهزوم عن لعب دور الضحيّة أكثرَ واقعيةً وعقلانيةً في هذه الحالة، وكذلك البحث عن عناصر القوة التي تمكّنه من التفوق والانتصار أو الصمود على الأقل. ومن هنا تنبع أهمية فحص مكامن الضعف العينيّة التي أدّت إلى الهزيمة؛ هذا إذا توافرت الإرادة، ما يعني أنّني لا أتحدث عن الأنظمة العربية الحاليّة التي فقدتها حتى أصبح بعضها يَعُدّ دولةَ الاحتلال حليفًا (تارة بحجة الصراع مع إيران، وطورا بغرض الفوز في التنافس العربي على الفوز بحظوة أوفر لدى واشنطن)، بل أخاطب من يحاول أن يطرح بدائلَ.

ومُفاد رسالتي إليه أنّ طرحَ بدائلَ للأنظمة القائمة بمعايير أيديولوجية، وحتى قيمية، ليس كافيًا، بل سيكون على من يسعى للسلطة أن يُتقِن (وأقصد أن يعرف كيف يعمل مع مؤسسات تُتْقن) فنونًا متعلقةً بإدارة الدولة والاقتصاد والسياسة الخارجية... والحرب أيضًا.

أوراق الحوار



حاوره: د. مصعب قاسم عزاوي

نعوم تشومسكي:
مسـؤولية المثقـف قـول الحقيقـة وكشـف الأكاذيـب

كان لكاتب هذه السطور الشرف بدعوته إلى جلسة حوارية مع المفكر نعوم تشومسكي، نظمتها قناة "الديموقراطية الآن" في نيويورك، بإدارة الصحافية الطليعية آمي غودمان والصحافي المخضرم خوان غونزاليس في الرابع من نيسان/إبريل في العام ٢٠١٧، بمناسبة صدور الكتاب الأخير للمفكر نعوم تشومسكي الذي حمل عنوان «نعي الحلم الأمريكي: المبادئ العشرة لتركز الثروة والسلطة».

ويكاد كتاب تشومسكي الأخير، لكل قارئ مطلع على الكم الهائل من نتاج ذلك الأخير فكرياً و سياسياً (بالتوازي مع إنتاجه الثري في حقله الأكاديمي اللغوي الذي جاوز أكثر من ١٠٠ كتاب)، بمثابة تلخيص مكثف مبسط يرقى لأن يكون دليل عمل وكشف معرفي لآليات عمل أهل الحل والعقد الذين يملكون الثروة والسلطة ويتحكمون من خلالها بالولايات المتحدة والعالم وشعوبه المهشمة المقهورة، وهو ما يعكسه بشكل جلي توصيف ناشر الكتاب بأنّه الكتاب الأخير من نموذج المقابلات المطولة التوثيقية مع تشومسكي، وهو الشيخ المجتهد الذي قارب على نهاية العقد التاسع من عمره الذي كرس جلّه للعمل المعرفي الثاقب الفذ الذي لخص جوهره المحرك مؤرخ تاريخ المقهورين والمظلومين،

وكذلك تساؤل شيخ مؤرخي الولايات المتحدة الراحل هوارد زين في مقدمة كتبها في العام ٢٠٠٢ لنسخة معادة الطبع من كتاب تشومسكي الأول في الحقل السياسي « القوة الأمريكية» الذي صدر في العام ١٩٦٩ «عن السبب الذي يدعو تشومسكي كفيلسوف في اللغة على المستوى العالمي، توصف اجتهاداته في حقل اللغويات بشكل متكرر بأنها مقاربة في وزنها العلمي لكشوف آينشتاين في الفيزياء، وفرويد في علم النفس، للكتابة ضد الحرب الأمريكية في فيتنام» ليتبعها بإجابة من منطوق ما كتبه تشومسكي في سياق تكثيفه «لمسؤولية المثقفين» بقوله: «إنّ مسؤولية المثقفين تكمن في قول الحقيقة وكشف الأكاذيب والباطل». وهو المبدأ العمومي الذي شكّل الناظم غير المتغاير في عمل تشومسكي الفكري الممتد على سبعة عقود دون أن ينزاح عنه قيد أنملة، على الرغم من كل ما تعرض له من هجمات من المثقفين من فئة «المرتزقة، ووعاظ السلاطين، وصناع الدعاية السوداء»، والتي لم تزده إلا صلابة وإصراراً على مقاومة الباطل، وتفنيد الأكاذيب « بالتوثيق الثاقب والحقائق المغيبة» على حد توصيف شيخ مقاومة غطرسة الشركات العابرة للقارات في الولايات المتحدة وكونياً المفكر رالف نادر.

تحدث تشومسكي في الجلسة الحوارية السالفة الذكر عن الهدف الموضوعي لكتابه الأخير المتمثل في محاولة لكشف المبادئ المحركة لاقتصاد تفاوت الدخل في الولايات المتحدة، وتهاوي الحلم الأمريكي الذي أفصح عن نفسه باندثار أحلام المهاجرين ومستوطني الولايات المتحدة بحياة أفضل لهم ولأبنائهم، وتحول المجتمع الأمريكي إلى حالة ركود عميم على مستوى الحراك الاجتماعي، واختزال الحلم الأمريكي بإذعان المقهورين وتصويتهم لأولئك الذين يقومون فعلياً بتهشيم ذلك الحلم كلياناً، والذي يبدو أنه أصبح كابوساً على المستوى المحلي في الولايات المتحدة وعالمياً في كل مجتمعات المعمورة التي لم تسلم من تغول هيمنة الولايات المتحدة وسطوتها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

ويقوم المبدأ الأول من المبادئ العشرة موضوع الحوار مع تشومسكي على أساس «تقزيم الديموقراطية» المرتبط عضوياً بالكيفية التي صاغ فيها الآباء المؤسسون للولايات المتحدة نظامها السياسي والاقتصادي القائم على «تركز السلطة في يد الأغنياء»، وهم الذين طالما كرهوا فكرة الديموقراطية التي تعني في جوهرها «وضع السلطة في يد عامة الشعب» والذي ينظر إليهم أولئك الأغنياء بكونهم «قطعاناً شاردة» لابد من ترويضها من خلال «تصنيع نظام

دستوري ممانع للديموقراطية» التي طالما دعاها الآباء المؤسسون «طغيان الأغلبية»، وهو ما قاد بالتالي إلى «حلقة معيبة تعزز نفسها» في المجتمع الأمريكي تقوم على أساس «تركز الثروة يقود لتركيز للسلطة» وخاصة في «ضوء التعملق الخيالي لنفقات الدعاية الانتخابية» وهو ما قاد إلى «انغماس الأحزاب السياسية الأمريكية في جيوب الشركات الكبرى» التي تمول الحملات الانتخابية لممثلي تلك الأحزاب على المستويين التشريعي والرئاسي، وهو التمويل الذي سرعان ما يعطي أكله عبر تشريعات يصدرها أولئك المنتخبون بالاستناد إلى ذلك التمويل، لتعمل تلك التشريعات بدورها على زيادة تركيز الثروة في يد أولئك الممولين، من خلال قوانين الضرائب، وإرخاء القوانين الرقابية على عمل الشركات الكبرى، لتقود بالتالي إلى تحقق فعلي لما دعاه آدم سميث في كتابه "ثروة الأمم" في العام ١٧٧٦ «الشعار المقزز» لأولئك الذين «يملكون المجتمع» و الذين دعاهم سميث آنذاك «سادة الجنس البشري» القائم على «كل شيء لنا، و لا شيء للآخرين»، و هو الشعار الذي أفضى إلى نتائج سوداوية في المجتمع الأمريكي جراء غياب «رد فعل شعبي عام» لمقاومة «تقزيم الديموقراطية الممنهج في الولايات المتحدة منذ تأسيسها و حتى اللحظة الراهنة» .

وحمل المبدأ الثاني الذي تحدث عنه تشومسكي عنوان «تشكيل الإيديولوجيا»، والذي كان رد فعل النخبة السياسية المعبرة عن مصالح أصحاب الثروة التي تحركها على محاولة «الفقراء عن الانفلات من موقعهم الطبيعي منفعلين، مطيعين، مستقيلين» من كل ما له علاقة بالسياسة والمجتمع، والذي وصَّفته تلك النخبة بأنّه «أزمة الديموقراطية» التي كان علاجها الموصوف «هو الإعداد العقائدي للأجيال الشابة» التي اعتقدت بحقها في « الشطط في الاستقلالية والنزعة للانعتاق». وهو رد الفعل الذي أفصح عن نفسه رفع رسوم التعليم العالي في الولايات المتحدة، حتى أصبح الفقراء «منغمسين في ديون تصل إلى ١٠٠,٠٠٠ دولار للخريج الجامعي الواحد»، لا يمكن له التفكر بالتمرد على «سادة الجنس البشري»، إذ يفضي ذلك إلى صعوبة في حصوله على عمل لاحقاً، وبالتالي يقوده لأهوال احتمالات انهيار مستقبله جراء عدم قدرته على دفع الديون التي راكمها خلال دراسته الجامعية.

وعلى مستوى التعليم الأساسي والثانوي، أشار تشومسكي إلى اتجاه مواز لذلك على مستوى التعليم الجامعي تمثل في اختزال العملية التعليمية إلى «تعليم للمهارات الميكانيكية، وتقويض الإبداع، ومهارات التفكير المستقل، سواء لدى الطلاب أو المعلمين على حد سواء» و هو ما تمثل في شعارات و سياسات «التعليم لأجل النجاح في الامتحان»، و تعليم لأجل صناعة « المتسابقين للوصول إلى القمة»، بالاتساق مع تهميش و إفقار ميزانيات التعليم الأساسي المجاني في عموم الولايات المتحدة لصالح التعليم الخاص الذي محركه الأساسي ربحي و ليس

اجتماعياً بالشكل الذي يفترض أن يكون عليه التعليم المجاني المعتمد المضمون حكومياً. و لتشخيص ذلك التوصيف الأخير أورد تشومسكي مثالاً مؤلماً عمّا يحدث لأطفال مدارس الفقراء في المناطق المهمشة في الولايات المتحدة، الذين يصف لهم الأطباء أدوية نفسية لتحسين الانتباه و التركيز توصف عادة للأطفال المصابين «باضطرابات عسر الانتباه و التركيز» و هم في الواقع «أطفال طبيعيون ليس فيهم من مشكلة سوى أنهم مُفقرون في مدارس مهمشة و مهملة حكومياً»، إذ أنّ الخيار الوحيد لأولئك الأطباء في مواجهة الكارثة التي يواجهونها المتمثلة بعدم إمكانية «تغيير المجتمع بشكل ينتشل هؤلاء الأطفال من بؤسهم»، ليكون الحل الوحيد المتاح لهم هو «بتغيير هؤلاء الأطفال و سكب الأدوية النفسية في أدمغتهم».

ثم عرّج تشومسكي على جزئية تكميلية في سياق شرحه لمبدأ «تشكيل الإيديولوجيا» تتعلق «بإدانة المنتقدين» لهيمنة «سادة الجنس البشري» على النظام السياسي والثروة والإعلام في الولايات المتحدة واتهامهم المثير للشفقة «بمعاداة الولايات المتحدة» بطريقة لا تختلف كثيراً إلا في عدم تمظهرها «دموياً» على طريقة الأنظمة الشمولية أو «النظم القمعية الإرهابية» التي طالما رعتها الولايات المتحدة في غير بقعة من أرجاء المعمورة.

بالفعل كان خطاب تشومسكي الثاقب كأنّه تصوير غير مباشر لكارثة السوريين المقهورين حينما تطفر النموذج القمعي السادي لنظام حافظ الأسد الذي أبدع في التفنن في استنساخ النظم الشمولية لحلف وارسو بخطابيتها الجوفاء حول الديمقراطية الشعبية كتنميق و تورية لتسلطها الفاشي على الدولة و المجتمع بما حوّلها لدولة أمنية بامتياز تدار عبر أجهزة المخابرات، وفيالق الانتهازيين من العسس «البعثيين» البصاصين، على إيقاع صرير أجهزة التعذيب السادي في فروعها الأمنية، وأقبيتها الطابقية في العالم السفلي تحت الأرض، ليحل عليهم بعد رحيل الطاغية الأب جحيم انفتاح نظام بشار الأسد الليبرالي المسخ على الطريقة المخلوفية التي حاولت إدماج الطغمة الحاكمة في سورية في اللعبة النيوليبرالية الكونية المتوحشة، من خلال إعادة تشكل الاقتصاد السوري ليتواءم مع نموذج سلب ما راكمه الشعب السوري المفقر خلال سنوات القحط السياسي و الاقتصادي منذ انقلاب البعثيين في العام ١٩٦٣، ليصرفوها مرغمين على نتاج الاقتصاد السمسرة المخلوفية كوكيل كمبرادوري لتلك الشركات الكبرى التي أشار إليها تشومسكي في استعارته لعبارة آدم سميث «سادة الجنس البشري»، فتبخرت كل مدخرات السوريين لشراء جوالات، و «تكاسي» رامي مخلوف، وشركاته القابضة، حتى أصبح حلم كل المفقرين في سورية بيع ذهب أمهاتهم و زوجاتهم لشراء «تكسي» للعمل فيها في عاصمة تحولت إلى «كراج كبير» باستعارة توصيف شيخ المفكرين السوريين طيب تيزيني.

وعلى المقلب السياسي سورياً، لم يكن لأي سوري إلا أن يستعيد في سياق حديث

تشومسكي عن «تشكيل الإيديولوجيا» في الولايات المتحدة «و إدانة كل منتقدي تلك الأخيرة» إلا استعادة النموذج الوحشي للنظام السوري في تحويل الوطن السوري إلى سجن كبير، و تحويل كل المؤسسات التابعة للنظام السوري إلى ثكنات «للإعداد العقائدي» ابتداء من طلائع البعث، و شبيبة الثورة، و اتحاد الطلبة، وصولاً إلى النقابات المهنية المدجنة، و اتحادي الصحفيين والكتاب العرب، الذين كان يفترض بهما غير حالة التروض المطلق، حتى أصبح الخطاب المعارض فيهما حالة مطلقة الندرة مرتبطة بأشخاص محددين بعينهم، لم يسلم جلهم من محنة الولوج المؤقت أو السرمدي في غياهب الفناء في السراديب المخابراتية، بتلفيقات من التهم الأمنية السوريالية التي لم تتفتق مخيلة «سادة الجنس البشري» عن استنباط مثلها بعد لتشويه صورة معارضيها في الغرب، إذ أنها في سورية المغلوب على أمرها وطناً و شعباً تتمثل في « النيل من هيبة الدولة» و «الاستقواء بالخارج» و «إضعاف الثقة بالاقتصاد القومي» و « مقاومة النظام الاشتراكي» و هي غيض من فيض التفتقات التي حضرت قسرياً في بال كاتب هذه السطور مما عايشه على جلده بشكل عياني مشخص، في حلقة مجهرية من كابوس جلجلة الشعب السوري الطويل في محنة القهر المقيم قبل الثورة السورية المظلومة و بعدها.

بالفعل لا زالت هناك الكثير من النقاط التي تحدث عنها تشومسكي، وتستدعي الاجتهاد لتكثيفها للقارئ العربي عموماً والسوري خصوصاً لما لها من انعكاس عميق عن تجربته التاريخية المرّة في أحلامه الموؤودة في النهضة، والحرية، والكرامة، والعدالة الاجتماعية، وهو ما سوف نحاول العمل على تقديمه في الأعداد القادمة.

كاتب وطبيب سوري مقيم في لندن



أوراق الملف
صادق جلال العظم

ياسين الحاج صالح

صادق جلال العظم:
خمس محطات خلال خمسين عاماً

بين حزيران ١٩٦٧ ووفاة صادق جلال العظم في أواخر عام ٢٠١٦ نحو نصف قرن من حياة فكرية نشطة، تفاعلت مع وقائع التاريخ السياسي السوري والعربي خلال هذه العقود الطويلة، الصعبة.

صادق ولد قبل استقلال سورية بعقد من السنين. هذا معطى أساسي. نحن حيال بلد فتي، كان واقعا تحت الاستعمار، وبالكاد يستطيع الوقف على قدميه بعد جلاء المستعمرين. هذا البلد ينتمي إلى مجال ثقافي سياسي متقارب، "الوطن العربي" بلغة ذلك الزمان، كان يبدو صاعداً وفي سبيله إلى التوحد. لكن بعد بالكاد عقدين من حركة نزع الاستعمار والاستقلال السوري، كان المشرق العربي، وفي قلبه مصر وسورية، يتعرض لهزيم منكرة أمام عدو جديد، صديق وثيق العلاقة بقوى الاستعمار السابقة، سياسياً ومعنوياً واقتصادياً. هذه الهزيمة كانت حدثاً مؤسساً لدور صادق كمثقف عام.

كتب صادق خلال عقد ونيف بعد "الهزيمة" تفكّر في واقع العرب كواقع مهزوم، وتنتقده بهذه الصفة، وتتطلع إلى تغير يخرج العرب من أوحال الهزيمة. إنها كتابات وكتب "قومية"، غضبها غضب قومي، وما يخزيها، ومجايلي صادق شركاء له في هذا، هو الهزيمة أمام العدو القومي، إسرائيل.

ولعل صادق، بفعل هيمنة الإشكالية القومية، لم يلحظ هزيمة أخرى، أكثر كارثية، أصيب بها المجتمع السوري أواخر سبعينات القرن الماضي وأوائل ثمانيناته. في هذا هو أيضاً شريك لمعظم مجايليه.

من وقائع التاريخ الفكري في سورية أن أكبر أزمة وطنية واجتماعية عرفها البلد في تاريخه حتى ذلك الحين لم تكن موضع تفكير المثقفين السوريين. من المحتمل أن ثلاثة أشياء تقاطعت لتفسير هذه الواقعة المستغربة. أولها ما أشير إليه للتو من إشكالية قومية مهيمنة، لا توفر للمثقفين الناشطين وقتها أدوات مناسبة للتفكير في العلاقة بين الدولة والمجتمع. والشيء الثاني هو الشروط السياسية لقول الحقيقة، وهي شروط كانت تحكم على القائلين المحتملين بالسجن سنوات طويلة، إن لم يكن بالقتل. والأمر الثالث هو ما يتصل بتلك الأزمة من دور بارز للإسلاميين، مع ما هو معلوم من أن المثقف الحديث، التقدمي، تكوّن على رفض عالمهم الفكري والسياسي، المحافظ والرجعي.

على أن عدم الانشغال بتلك الأزمة كموضوع للتفكير لا يعني أنها كانت بلا تأثير في تفكير صادق ومجايليه. في عقد الثمانينات والتسعينات، وهما عقدا موت سياسي في العالم العربي، فرضت إشكالية الاستبداد والديمقراطية حضورها، وعقدت ندوات وظهرت كتب تتناول العلاقة بين الدولة والمجتمع. لكن جلّ ما كان يقال ظل يتحرك في فضاء العموميات، وقلما كان يتكلم على بلد بعينه، وعلى قوى وفاعلين سياسيين باسمهم، وعلى وقائع وتواريخ محددة. سورية والوقائع السياسية السورية لم تكن تذكر قط. وفي الوقت نفسه انشغل المثقفون المعروفون بقضايا التراث والهوية والعقلانية والحداثة، وهي قضايا تضمر صمت المجتمعات وغيابها السياسي. لكن كان يسم الكثير من تلك الكتابات تعريف للمجتمع بالثقافة، وعموماً بالإسلام. نحن في زمن ما بعد الثورة الإيرانية.

في هذه الحقبة الثانية ساهم صادق بكتابات تنتقد "الاستشراق المعكوس"، تفاعلاً مع كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق". ودافع عن استقلالية الأدب عن المعتقد الديني والسياسي، وكذلك عن كتابة التاريخ، وجرى هذا بمناسبة فتوى الخميني بقتل سلمان رشدي، مؤلف رواية "آيات شيطانية"، التي أثارت وقتها سجالاً عربياً واسعاً. أعمال صادق في هذه الفترة تكاد تُقتصر على ما نشر في "ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب"، وهو كتاب أعاد فيه نشر مقالته المطولة: "الاستشراق والاستشراق المعكوس"، ونصوص أصغر، فضلاً عن دفاع موسع عن سلمان رشدي وروايته. تغيب عن هذا المجلد مقالات سياسية مخصصة للقضية الفلسطينية، كتبها صادق من موقع منازع لقيادة منظمة التحرير الفلسطينية وقتها. هذه المقالات الأخيرة تشكل استئنافاً لعمل صادق في السبعينات، ومنها بصورة خاصة كتابه "دراسات يسارية في القضية الفلسطينية".

النقطة المعْلم في الحقبة الثالثة هي انهيار المعسكر الشيوعي في أواخر ثمانينات القرن العشرين. صادق، المثقف الماركسي المادي، وجد السند الفكري السياسي لعمله خلال نحو ربع قرن، الشيوعية، يتداعى. كانت هذه بمثابة هزيمة حزيران شخصية، فكيف مارس صادق "النقد الذاتي" بعدها؟ خرج بكتاب حواري: "دفاعا عن المادية والتاريخ"، يدافع فيه عن أسس التفكير المادي اليساري الحديث على نحو يبتغي تطويق أثر الهزيمة الفكرية السياسية. على أرضية الحقل الفكري لتلك الفترة كان يصعب تصور تفاعل أفضل. كان الابتعاد المُرسّخ عن السياسة طوال أكثر من عقد وقتها، والصمت الإجباري للمجتمع، لا يوفران أرضية لمقاربة أكثر إيجابية وأقل محافظة. في هذه الفترة استأنف صادق أيضا الكتابة حول "ذهنية التحريم"، ونشر كتابا ضخماً يتضمن ردوده على انتقادات لاحقة لكتابه، وقد ضمن هذه الانتقادات ذاتها في الكتاب الجديد: "ما بعد ذهنية التحريم".

الحقبة الرابعة تتمثل في "ربيع دمشق" إثر موت حافظ الأسد. كان ربيع دمشق كناية عن أجواء عامة منفرجة في البلد، تسنى فيها لمثقفين وناشطين سياسيين من الطبقة الوسطى المتعلمة، العمل على امتلاك السياسة، أي الاجتماع والكلام في الشأن العام. صادق شارك بشخصه في الأنشطة المتاحة في حينه، وكان عضواً في لجان إحياء المجتمع المدني، وعقدت بعض اجتماعاتها في منزله في المهاجرين. كان يأخذ على نفسه ومثقفي جيله إهمال قضايا الديمقراطية والحريات العامة، ويحاول تدارك هذا التقصير عبر المشاركة الشخصية في اجتماعات وملتقيات كان أكثر الحاضرين فيها من خلفيات معارضة للنظام. كان قبل ذلك، في الحقبة الثالثة، قد طور تصوراً لدوره كمثقف في مرحلة ما بعد تداعي الشيوعية، يتمثل في التراجع نحو خط خلفي، نحو أسس الفكر النقدي واليساري الحديث، الليبرالية والديمقراطية والعقلانية كأرضية انطلاق لا بديل عنها لأي عمل تحرري لاحق.

الغريب أن صادق الذي شارك بشخصه في أنشطة تلك الفترة لم يشارك بالقدر المتوقع بفكره. لم يكد يكتب منظراً لدوره الجديد، أو مساجلاً مع اعتراضات محتملة عليه.

والواقع أن صادق في هذه المرحلة الرابعة لم ينشر كتباً. كان من موضوعات عمله العولمة، الإسلام والنزعة العلمانية الإنسانية، وعملية السلام السورية الإسرائيلية. المادتان الأخيرتان نشرتا بالإنكليزية، وترجمتا إلى العربية. ولعل من المهم في هذا السياق التذكير بأن صادق كتب ونشر بالإنكليزية طوال حياته النشطة تقريباً، وإن يكن معظم ما كتب بالإنكليزية متاح في العربية أيضاً.

المرحلة الخامسة هي الثورة السورية التي أخذ صادق موقفا مسانداً لها منذ البداية، وشارك في أنشطة مرتبطة بها كمعارض ملتزم. وكان الرئيس الفخري لرابطة الكتاب السوريين، وكاتب افتتاحيات أعدادها الأولى.

لم ينشر كتباً في هذا الحقبة أيضاً. أعطى مقابلات، عبرت عن موقف صلب ضد النظام، وصاغ تصوراً حول "العلوية السياسية" كمضمون للنظام الأسدي، وهو تصور أثار نقاشاً محتدماً، أغلبه عدائي.

***

في الطور الأول من عمله بين حزيران ١٩٦٧ وأواخر سبعينات القرن العشرين، كان صادق يسارياً وقوميا عربياً. في الطور الثاني، ثمانينات القرن العشرين، كان أستاذاً جامعياً سورياً، يكتب في قضايا فكرية بعيدة عن السياسة. تسعينات القرن العشرين هي الطور الثالث، الدمشقي أيضاً، وهو يشكل استمراراً للطور الثاني، مع محاولة احتواء فكرية لسقوط الشيوعية. في الطور الرابع، بين ربيع دمشق والثورة السورية، صادق مثقف ملتزم اجتماعياً ومعارض سياسياً. وفي الطور الخامس والأخير، طور الثورة السورية، اختار صادق أن يكون من أهل الثورة ويعمل من أجلها.

***

ما يمكن قوله كخلاصة لهذا المسح التخطيطي السريع أن تفكير صادق جلال العظم ارتبط بقوة بالسياسة في طوره الأول ثم في الطورين الرابع والخامس. في الطورين الثاني والثالث، العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كان أبعد عن السياسة، بقدر ما كان جميع السوريين. ما يميز صادق أنه عاد إلى الاهتمام السياسي، النظري والعملي بعد انقطاع. واستطاع أن ينحاز وهو في عمر متقدم لكفاح شعبه، وأن يقول كلاماً واضحاً في هذا الشأن. رحل صادق وهو في أقرب موقع إلى أهل بلده المنكودين.

لم يترك لنا مذهباً، ولا يبدو أن هناك من يتماهون به. لكنه ترك لنا مواقف تحوز قوة أمثولية: ما يتصل بنقد الفكر الديني، ثم ما يتصل بنقد الطغيان الأسدي والاعتراض عليه. صادق يساعدنا على أن نفكر لا أن ننتمي، وأن نعترض ونحتج لا أن نتحزب، وأن ننتقد لا أن نتماهى.

أن ننتقده هو أيضاً. وفاؤنا لصادق هو أن ننتقده، أن نحيي عمله بنقده، مثلما فعل هو حيال كثيرين.

غسان زكريا

سجال تاريخي مجهول بين صادق جلال العظم وغسان كنفاني

قِلّة تعلم أن سجالًا قد جرى بين الراحلَين، صادق جلال العظم وغسان كنفاني. ولعل السبب هو أن قلة يعلمون أن الناقد الأدبي الساخر فارس فارس - الذي كتب في ملحق صحيفة الأنوار أواخر الستينيات وفي مجلة الصياد أوائل السبعينيات - هو في الواقع اسم مستعار لغسان كنفاني، كتب من خلاله مقالاتٍ لاذعةً، عبّرت عن التزامه القيمةَ الفنية والأدبية، إلى جانب القيم الوطنية والثورية.

وتبدو أيامنا العصيبة هذه زمنًا مناسبًا لاستعادة ثائر شامل مثل غسان كنفاني، ومفكر في الفلسفة والسياسة وعلم الاجتماع مثل صادق العظم.

دار السجال بين الراحلَين حول كتاب عن الحب والحب العذري للعظم، الذي نُشر عام ١٩٦٨. ولعل من يقرأ هذا السجال مقتطعا من سياق أوسع، يجد لدى كنفاني استخفافا بالعظم وعمله الفكري. إلا أن ذلك الانطباع يزول لدى قراءة مقالة كنفاني، أو فارس فارس، بعنوان «عن صادق جلال العظم، إنه يغطس مشرطه في محبرة دم... ويكتب!». في هذه المقالة، يتناول غسان كنفاني كتاب النقد الذاتي بعد الهزيمة، الذي يعده كثيرون من أهم كتب العظم. وتبدأ المقالة برواية حكايات من الخيال الشعبي عن دمشقي هو صائب العظم «كان إذ يذهب إلى المدرسة وهو ما زال ولدا، يمر على الحاجز الحديدي لنهر

بردى، فيثني بأصابعه رؤوس قضبانه واحدا تلو الآخر، حتى إذا ما عاد إلى البيت من الطريق نفسه قوّمها بأصابعه مرة أخرى». ثم يتابع كنفاني ليقول إن ما ذكّره بصائب العظم هو الشبه بين «القوة البدنية الساحقة لصائب، والقوة الذهنية، الساحقة أيضا، لصادق». وبكلمات قليلة، يلخّص كنفاني نقطة قوة صادق العظم كباحث استثنائي، فيصفه بأنه «قارئ ممتاز، لذلك صار يستطيع أن يكون كاتبا ممتازا، لا يترك شيئا يفوته، يقرأ كل شيء، لا يتزلّج فوق صفحات الجرائد والمجلات ولكنه يحرثها حرثا».

قبل أن يكتب كنفاني هذه الكلمات بسبعة أشهر، نشر مقالته «انتهازية العشاق وانتهازية... الكتاب»، والتي تناول فيها، كما أسلفنا، كتاب عن الحب والحب العذري. ويلخّص كنفاني النظرية التي يتضمنها الكتاب: «يطلع علينا الدكتور العظم بنظرية هي أن الحب العذري، والعشاق العذريين، ليسوا في الواقع إلا حالة معاكسة لما كنا نعتقد، وأن مجنون ليلى، أو جميل بثينة ليسا في الواقع إلا رجلين انتهازيين فاسقين وصوليين، هما وكل أولئك الذين بلعناهم بصفتهم فرسان غرام من الدرجة الأمثل".

«يقول الدكتور العظم في شتم الحب العذري وفضحه وشرشحته، إنه، أي الحب العذري، رفض للرباط المقدس خوفًا من ‹اضمحلال العشق وخفوته›، ولذلك فإن مأساة العاشق العذري الأكبر - كما عرفناها في الأمثلة التاريخية الشهيرة - هي مأساة مزيفة في جوهرها!»

ويتابع كنفاني عرضه للكتاب، ملخِّصا الصفات التي يطلقها العظم على العاشق العذري، وهي الأنانية والمرَضية والنرجسية والشهوانية - التي تتمثل في «منع الرغبة في امتلاك المحبوب، والتفنُّن في تقريب ساعة الاكتفاء والإشباع تارةً وإبعادها تارة أخرى» - ويخلص إلى أن الكتاب يريد إثبات أن «الحب العذري، من حيث انعكاساته في نفوسنا، هو تمجيد للحب خارج نطاق الرابطة الزوجية» ما يشكل دليلا على «تمرد باطني على تقاليد القمع العاطفي السائدة في مجتمعنا».

بعد ذلك، تعرض المقالة لاقتباسات العظم من كتاب ابن حزم الشهير، طوق الحمامة في الألفة والألاف، الذي أكد أن الحب «دقَّت معانيه عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة»، فيأخذ كنفاني على العظم أنه - رغم موافقته على وصف ابن حزم - لم يتحلَّ بالجرأة التي تمتع بها ابن حزم قبل مئات السنين، فظل «محتفظًا بأسراره الشخصية خارج أصابع فضولنا!». وهنا مفتاح القراءة النقدية التي تقدمها المقالة للكتاب.

يقول كنفاني: «وهذه الظاهرة [أي رفض العظم ذكر تجاربه الشخصية] جديرة بالتفحص، ليس من حيث شكلها الفكاهي الظاهر، ولكن من حيث إن الدكتور العظم، نتيجة لغياب مبادرته هذه، قد انتهى إلى جمع حصائل التجارب الذاتية للآخرين، ومزجها في بعضها، الأمر الذي أدى

إلى عملية ‹انتقاء› غير علمية تماما للظواهر التي تؤيد وجهة نظره المسبقة، في حين أن تعدد التجارب يؤهل لإثبات العكس أيضًا».

ويثبت غسان كنفاني رأيه في أن الكتاب «انتهازي» عبر عرض التناقض بين المثال الذي اختاره العظم لكتابه، وهو جميل بثينة، من جهة؛ ومثال آخر عن الحب العذري، ينقض نظرية الكتاب، وهو قيس ليلى، من جهة أخرى. فلئن كان زوج بثينة في القصص الشعبي دميما بخيلا مكروًا، فإن زوج ليلى كان «نبيلاً جميلاً شجاعًا، وإن وجوده في القصة لا يجعلنا على الإطلاق ضد المؤسسة الزوجية... وهذا الجانب من الدراما، في مسألة الحب العذري، تجاهله المؤلف خضوعًا منه لموقف مسبق يريد إثباته». ثم يؤكد أن اختيار جميل بثينة نموذجًا للعاشق العذري نبع، عند العظم، من رغبته في إثبات أن العاشق العذري انتهازي.

ويتابع: «ومن هنا فإن البحث الذي قدمه لنا الدكتور العظم يمكن أن يكون بحثًا ممتازًا في إثبات أن جميل بثينة يجب أن يخرج من قاموس العشاق العذريين، وليس في إثبات أن العشاق العذريين هم نسخ من جميل بثينة!». يترافق الانتقاد هنا مع امتداح قدرة العظم البحثية، بشكل لا يتقنه إلا كبار النقاد. ثم يؤكد - بالطرافة التي يعتادها قارئ مقالات فارس فارس - أنه ليس من مؤيدي الحب العذري، لأنه «إجمالاً، مع الحل العسكري». ثم يختتم المقالة بإشارة استفزّت العظم - كما سنرى بعد قليل - إلى استغرابه توقيت الحملة: «فما الذي حمل إلى بال الدكتور العظم، وهو الذي كتب بحثين ممتازين عن أسباب ونتائج ووسائل علاج ٥ حزيران، إنزال جميل بثينة وقيس وروميو إلى ميدان الجدل العربي، في وقت كنا نتوقع منه أن يقدم لنا نموذج عنترة، ذلك العاشق الذي كان حبه لعبلة مسألة أرض وعرض معًا، مرتبطة بالقتال في سبيلهما إلى حد كان يود دائمًا "تقبيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المبتسم"؟».

بعد أسبوعين، نشر ملحق الأنوار ردًا من صادق جلال العظم على غسان كنفاني. بدأ الرد بشكر العظم لفارس فارس «على مراجعته الطريفة» للكتاب، وعبّر عن استمتاعه بها «لما اتّصفت به من خفة الظل والمداعبة المرحة»، ثم صنّف رده في نقاط متتالية، أولها تبريره لعدم استخدام تجاربه الشخصية أسوة بابن حزم بأنه لم يكن ينوي استخدام نمط الاعترافات الشخصية، أولًا، وبأنه لم يجد في تجاربه الشخصية أهميةً تجعلها «تستحق إقحامها على انتباه القارئ»، ثانيًا. وفي النقطة الثانية من رده، تناول العظم اتّهام كنفاني له بالانتهازية، فقال بموضوعية لا يتّصف بها إلا باحث كبير مثل العظم: «ولا أبرّئ نفسي كليًا من هذه الهفوة»، ثم شرح المنهج الذي اتبعه في دراسة موضوع الحب، ليعرض خلاصة ما توصل إليه في الكتاب، ثم يؤكد على أن جهوده في الدراسة «لا تتعدى محاولة أولى» يجب أن تُتبَع بمحاولات أخرى للوصول إلى تفسير الظواهر التي يتناولها الكتاب. في النقطة الثالثة، يطرح العظم طرحًا يجاري به طرافة مقالة كنفاني،

فيأخذ عليه استغرابه حملة العظم على الحب العذري «إذا كان السيد فارس جادًا في موقفه من الحب العذري». وفي النقطة الرابعة، يتناول العظم الفقرة الأخيرة من مقالة كنفاني، محتجًا على اشتباه الأخير بتوقيت المقالة وربطه بتوقيت هزيمة حزيران، مؤكدًا أن البحث جاء نتيجة «بضع سنوات من التأمل والدراسة والنقاش والتجارب والمطالعة»، ومتابعًا: «إني لا أعرف تراثًا أدبيًا استمر في تدفقه خمسة عشر قرنًا بدون انقطاع على الإطلاق غير تراث الشعر العربي، والقلب النابض بهذا التراث الشعري هو الغزل (أي الحب)... إذا كان الخامس من حزيران يشكل دعوة خطيرة لإعادة النظر ″في كثير من الأشياء والقيم التي آمنا بها دون أن نشعر أنها بحاجة إلى نقاش وبحث وامتحان″ على حد قول السيد فارس، فإن مثل هذه الدعوة ينبغي أن تكون شاملةً لجميع أوجه نشاط الإنسان العربي بما فيها نشاطه الثقافي والأدبي وخاصة في كل ما يتعلق بما ورثه من أفكار ونظرات عقيمة حول تراثه الحضاري والثقافي هي من نتاج قرون الانحطاط الأخيرة». وبشأن ملاحظة فارس فارس حول عنترة، يقول العظم إن الواجب - بعد الخامس من حزيران - معالجة «ظاهرته من خلال المشكلة الطبقية والعرقية التي كان يعاني منها وعلاقتها بالقيم القبلية... وانعكاسات كافة هذه العوامل على نفسيته وأدبه وسلوكه. كما أنه بإمكاننا أن ننظر إلى شخصية عنترة من خلال مفاهيم حديثة معينة مثل ″التمرد″ ومغازيه وأبعاده، ″والشخصية الهامشية في المجتمع التقليدي″».

عاد غسان كنفاني ليكتب ردًا على الرد، بعنوان «الحب العذري... تكتيك أم استراتيجية؟»، بدأه بشكر العظم على امتداحه خفة الظل والمرح المتضمنين في المقالة، و«في الوقت نفسه أشكر له أخذي على محمل الجد». ثم ينطلق كنفاني في مناقشة رد العظم، بادئًا من حيث انتهى، بالنقطة المتعلقة بعنترة، فيقول إن العظم «يفقعنا محاضرة عن أن مثل هذه النظرة التقليدية لعنترة غلط» ويقتبس رأي العظم في المسألة، ثم يعلق: «وهذا شيء رائع حقًا، ولكنه لا يلغي ارتباط ″الأرض والعرض″ في ولاء عنترة، وربما كان نموذجًا لمأزق رجل ملتزم في مجتمع قائم على أسس مضادة». يصعب ألا يرى القارئ مدى كثافة هذه العبارة في استقرائها لقضية عنترة. ثم يتابع كنفاني بالتعليق على الكتاب والرد معًا: «إن كتاب الدكتور العظم عن الحب والحب العذري لم يتخذ لنفسه قاعدة بحث تتفق على أهميتها بالطريقة التي لحظها بما يختص بعنترة وإذا كان صحيحًا أنه لفت أنظارنا – جزئيًا - إلى بعض تقاليد البادية التي تحرم على الرجل الزواج من البنت إذا تغزل بها علنًا قبل صدور القرار الأبوي بالزواج رسميًا، فإنه فعل ذلك ليصل إلى برهان معكوس: فبدل أن يقول، مثلاً، إن مشكلة الحب العذري في بعض جوانبها هي نتيجة لخطأ في التقاليد القبلية، استعمل تلك التقاليد ليقول إنه كان يتوجب على العاشق العذري ألا يتغزل بفتاته قبل الزواج إذا أراد حقًا أن يتزوجها، كأن مخلص مأزق العاشق العذري هو أنه يقع في خطأ تكتيكي، بينما المسألة في الحقيقة، استراتيجية!

«لماذا لم يستخلص الدكتور العظم من هذه المعادلة صفة "التمرد" الاجتماعي في العاشق العذري بدل أن يستخلص منها صفة "المناورة"؟ فالأساس هو الانطلاق من التناقض الذي يشكله ذلك القانون الاجتماعي الجائر، والتحدي الذي يمثله بالنسبة للعاشق: القانون الاجتماعي هو الخطأ هنا، وليس السلوك الإنساني الطبيعي للفرد».

بعد ذلك، يعرض كنفاني رأيه في مسألة الحب العذري، ويؤكد أنها، بدورها، قضية اجتماعية ذات أبعاد اقتصادية، كما هي قضية عنترة. ثم يقول: «هنالك قضية فلسفية - كما أشم - وراء الحب العذري، بالإضافة إلى القضايا الاجتماعية. هنالك موقف أعمق من مجرد المناورة أو تعذيب النفس أو المرض السايكولوجي»، ثم يعرض مثالَين من كتاب عيون الأخبار عن عاشقين عذريين يقولان إن كلًا منهما ينظر إلى محبوبته بعينين غير عيون الآخرين. ويطرح كنفاني القضية، من وجهة نظره، باختصار: «ما طبيعة هاتين العينين؟ هنا السؤال!» ويعبر عن رؤيته بأن العظم يخفّف من مدلولات ومعاني العشق العذري، بما هو ظاهرة اجتماعية وأدبية وتاريخية وراءها ما وراءها، ثم يقدم قراءةً مختصرة ومكثفة للظاهرة كما يراها.

وكما ابتدأ كنفاني الحوار كله بطرافة لا يكتشفها فيه قارئ أعماله الأخرى، يختتم بطرافة مشابهة، فيقول إنه سيواجه روح العظم الرياضية (عندما قال إنه لا يبرئ نفسه من هفوة في البحث)، بروح رياضية مماثلة، ويسحب تعليقه على توقيت نشر الكتاب، ثم يسحب مطالبته له بإدخال تجربته الشخصية في البحث. ثم يهاجم العظم – مازحًا - على تشكيكه في موقفه - أي كنفاني - من الحب العذري، مؤكدًا على رفضه وكراهيته له.

بذلك انتهى السجال. ولعل العظم رحل دون أن يعلم أن فارس فارس هو في الواقع غسان كنفاني. وأيًا تكن تفاصيل الحوار بين الراحلَين الثائرَين، وبصرف النظر عن ميل القارئ إلى أحدهما دون الآخر، تبقى هذه المقالات الثلاث وثيقةً لحوار بين قامتَين فكريتين كبيرتين، تقدم دروسًا مهمة حول أصول الجدل والنقاش من دون إسفاف، وفي الوقت نفسه، من دون حَرَج من إعلان الموقف، ووضع الحجة أمام الحجة.

راتب شعبو

صادق العظم، تراجيديا مفكر

حاز صادق جلال العظم (١٩٣٤ - ٢٠١٦) على مكانة مرموقة في المجال الفكري العربي، وكانت عناوين كتبه أشبه بالنجوم في فضاء الثقافة العربية لعقود. من "النقد الذاتي بعد الهزيمة" (١٩٦٩) إلى "نقد الفكر الديني" (١٩٦٩) إلى "الاستشراق والاستشراق معكوساً" (١٩٨١) ... الخ. طُبعت كتبه مراراً، وأثارت دائماً رياحاً فكرية حولها، ولا يزال لها حضورها اليوم. ولا شك أن لذلك قيمة بذاته.

رغم برودة الفلسفة ونخبويتها، فإن العظم خاض بفكره الفلسفي مواضيع معاصرة وساخنة. واستطاع أن يخرق، إلى حد لا بأس به، جدار التمييز بين النخبة والعامة، أو، بتعبير آخر، استطاع أن يوسع دائرة النخبة، فقد كان، في كتابات كثيرة له، صوت العامة في النخبة. معه امتلكت الأفكار المغلوبة، أفكار الذكاء العامي، أفكار الحس الشعبي السليم، وسائل الدفاع عن ذاتها. والحق إن له اسلوباً سلساً وقدرة ملحوظة على بسط فكرته وتنويع مداخله، فضلاً عن جاذبية خاصة في كتاباته تتعلق ربما بالجرأة وقوة الهجوم على الخصم، وتقليب الفكرة ودفعها إلى نهايات بعيدة تحرّض الفكر في القارئ وتمتعه. ويكون لذلك أهمية أكبر على خلفية أن معظم كتاباته ذات طابع نقدي وتتناول آخرين، أكثر من كونها كتابة بنائية، أو تأسيسية.

عن "النقد الذاتي بعد الهزيمة"

في مناقشته أسباب هزيمة حزيران الـ٦٧ وجرأته في نقد الذات، يتناول العظم التبريرات الهشة التي شاعت غداة الهزيمة، واحداً واحداً، من الكلام عن عدوان إسرائيل وغدرها (وكأننا ننتظر منها الود والأمان!)، إلى الكلام عن مسؤولية الاستعمار والامبريالية، إلى المبالغة في الكلام عن اللوبي اليهودي وحكماء صهيون... الخ. الحجج التي تهدف إلى تبرئة الذات وهدهدة الضمير العام. ثم يبحث في المجتمع نفسه عما يجعلنا مستعدين للهزيمة.

كانت هزيمة حزيران تلك صارخة إلى حد لا يسمح بالتهرب من المسؤولية، الشيء الذي جعل استقالة عبد الناصر غداة الهزيمة، المخرج الوحيد "لحبيب الملايين" الذي خذل محبيه، أو "لزعيم الأمة" المهزوم. ولم يكن في خروج الناس لرد ناصر عن الاستقالة إغفالاً للمسؤولية التي تقع على عاتقه، بل تمسكاً بحبل الزعيم الذي لا بديل له، أو تقديراً لصدقه وجرأته في تحمل المسؤولية، او للسببين معاً. وفي الحالين لم يكن ذلك تعبيراً عن غفلة أو سذاجة شعبية.

الحس الشعبي السليم لا يقبل مثلاً القول: "لقد تخلى العرب عن إيمانهم بالله، فتخلى الله عنهم"، كتفسير لهزيمة العرب المدوية في حزيران ١٩٦٧. وإن قَبِله، فمن باب الكفر بالواقع السيء ليس إلا، وهذا ليس قبولاً، أو هو قبول احتجاجي إن صح القول. ولا يقبل الحس الشعبي السليم، مثلاً، بأن "الملائكة التي نصرت محمداً وجماعته سوف تنزل إلى جانبنا اليوم وتؤمن لنا النصر في معركتنا مع العدو." في العمق النفسي للناس هناك "كائن معرفي" يحتكم إلى الواقع بعد كل شيء، تماماً كما يحتكم الضمير إلى الخير والحق المستقلين عن الأهواء الشخصية. وما القصف "النخبوي" المكثف والثقيل بمثل تلك الأقوال الميتافيزيقية، وغيرها من التنويعات التبريرية الأخرى التي يتناولها العظم في كتابه، سوى محاولة لإخماد بؤر الحس الشعبي السليم الذي ينتصر له العظم في كتابه، لأن الأفكار الأكثر رجعية تنبع أساساً من "قمم" النخبة وليس من "حضيض" العوام.

تقوم الثقافة الشعبية على ذكاء وإبداع عامي يلامس العبقرية أحياناً، وعلى الحس السليم الذي لا يتقادم والذي يبقى مواكباً لعصره. مهما أُخذت قطاعات واسعة من الناس بمعتقدات غيبية ولا عقلانية يعززها "مثقفون" كالذين يتناولهم العظم، يبقى للعقلانية وللحس السليم العاميين محل يمكن لكاتب مثله أن يستند إليه ويوسّعه ويدافع عنه في دائرة النخبة.

المشكلة تكمن في أن لدى العامة ميلاً "غريزياً" للاستلاب أمام نخبة ثقافية وسياسية مكرسة، فيكتسب كلام "النخبة" قوة ومقبولية نابعة من هذا الاستلاب أو التسليم الشعبي، أكثر مما هي نابعة من "ثقافة" الكلام وعمقه.

يُحسب للعظم أنه في نقده القيادات السياسية والأنظمة العربية المهزومة، لم يكن ممسوساً بداء "الالتهاب السياسي" الذي ينسب إلى السياسة سحراً خاصاً يحيي ويميت. فقد نظر بتوازن ومسؤولية في جوانب القصور السياسي و"اللاسياسي". والحق إن قصر النقد على الأنظمة السياسية في فهم أسباب الهزيمة يعكس نزوعاً للتهرب من مشكلة المركب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الذي تشكل السلطات جزءاً منه. ولهذا يتحدث العظم عن تقدير العمل والمرأة والصدق في مواجهة الذات، وعن البرامج التعليمية والصناعة والعلم الحديث... الخ. أي يتحدث عن المسار الصعب، ولكن المجدي، الذي غالباً ما تم الهروب منه بالتركيز فقط على السلطات السياسية التي كشفت لنا الأيام أن سقوطها أو قل استبدالها لم يُفض إلى الخروج من المأزق ومن تتالي الهزائم.

بين الهم الاجتماعي والهم الفلسفي

في كتابه الشهير "نقد الفكر الديني"، تناول العظم الفكر الديني (الذي يعرفه على أنه "الانتاج الفكري الواعي المتعمد في ميدان الدين كما يتم التعبير عنه صراحة على لسان عدد من الكتاب أو المؤسسات أو الدعاة" (ص٧)(*) من خارج قلعة الدين، من موقع "لا ديني"، على خلاف مقاربات أخرى أرادت إصلاح الدين أو تطوير الذهنية الدينية وكسر انغلاقها من الداخل، مثل أعمال نصر حامد أبو زيد، أو محمد شحرور، على سبيل المثال.

يرسم العظم خطاً فاصلاً بين الفكر الديني والايديولوجيا الغيبية أو الدين. يقول: إنه (لا يقصد الدين باعتباره ظاهرة روحية نقية وخالصة) ص١٧، و(لا يقصد إيمان العجائز ولا ظاهرة التسليم البسيط الساذج الذي يطبع موقف معظم الناس في كل ما يتعلق بدينهم) ص١٨. إنه يقصد "الفكر الديني" الذي هو (الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة من الأفكار والتصورات والمعتقدات والعادات التي يمكن تسميتها الإيديولوجية الغيبية).

لدينا إذن كتلة هلامية شاملة صعيدها العلوي هو "الفكر الديني"، والكتاب لا يقصد نقد الكتلة الهلامية الشاملة التي هي "الدين" بكلمة واحدة، بل يقصد نقد "الصعيد العلوي" منها.

لماذا يريد العظم نقد "الصعيد العلوي من الإيديولوجية الغيبية" دون نقد "الإيديولوجية الغيبية"؟ جواب العظم هو التالي: لأن من الوظائف الرئيسية للفكر الديني (شرح مضمون الإيديولوجية الغيبية الضمنية والتنظير لها والدفاع عنها وتبرير محتواها) ص٧. وأيضاً: (لأن وظيفته هي نقل الإيديولوجية الدينية، بقدر الإمكان، من حالتها الضمنية العفوية اللاشعورية إلى حالة تتشبه بالعرض الصريح والتنظيم الفكري والوعي المنطقي) ص٨.

---

*) نعتمد دائماً هنا نسخة الكترونية للكتاب مأخوذة عن الطبعة الثانية نوفمبر ١٩٧٠. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت.

مما سبق يعتقد المرء أن العظم لا يريد نقد الدين حين يبقى هذا الدين في دائرته، دون أن يتدخل في إدارة الحياة العامة، وذلك انتصاراً لفصل الدين عن الحياة العامة (النشاط العلمي والسياسي). ولاسيما أن العظم يكتب نقده هذا متأثراً بهزيمة الـ٦٧ التي يعزو إلى الذهنية الدينية دوراً أساسياً فيها. غير أن العظم لا يسمح لقارئه بهذا الفهم، لأنه يكمل بعد سطور قليلة: "بمقابل الوظيفة التي يقوم بها الفكر الديني على هذا الصعيد، يوجد الفكر العلمي التحليلي الذي يفترض فيه أن يمارس النقد المستمر للإيديولوجية الغيبية السائدة على كافة المستويات". الفكر العلمي التحليلي ينبغي ألا يكتفي بنقد "الفكر الديني" باعتباره الصعيد العلوي للأيديولوجيا الغيبية، بل يفترض أن ينقد باستمرار كل مستويات الأيديولوجيا الغيبية، وليس فقط مستواها العلوي.

بيّن أن العظم لا يقصد (الأيديولوجيا الغيبية ...) وبين تأكيده ضرورة (النقد المستمر للأيديولوجيا الغيبية ...) اضطراب يرخي ثقله على القارئ. هل يريد الكتاب الانتصار للعلمانية التي تحصر الدين في مساحة شخصية واجتماعية محددة ومحترمة، أم يريد مهاجمة الاعتقاد الديني في أصله، في قضية وجود الله نفسها؟ هل يريد رد الدين إلى حدود ما، أم يريد الإطاحة بالدين؟ هذا الاضطراب ينتظم الكتاب من بابه إلى محرابه، ويحيله إلى محاججات جزئية تفتقد، رغم ذكائها، إلى غاية بحثية محددة. وسنجد أن العظم في آخر القسم الأول الذي يحمل عنوان "الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني" ينشغل تماماً في مناقشة قضية "وجود الله"، ما يشكل دليلاً واضحاً على اضطراب ناظم البحث بين العلمانية واللادينية. يبدو العظم مشتتاً بين هم اجتماعي سياسي (علماني) وآخر فلسفي (لا ديني). وبالمناسبة فإن القسم الثاني من الكتاب "مأساة إبليس" هو نص ممتع وألمعي فعلاً، غير أنه واسع الاستقلال عن القسم الأول، وأيضاً عن الهم "الاجتماعي - السياسي" الذي حرّض العظم، حسب قوله، لكتابة "نقد الفكر الديني".

ثمة صفة غريبة يكررها العظم في تحديد موضوعه، أي في تعريف الفكر الديني الذي يقصده: (الانتاج الفكري الواعي المتعمد في ميدان الدين). كل إنتاج فكري هو فعل متعمد بطبيعة الحال، غير أن إضافة هذه الصفة النافلة تلفت الانتباه. العظم يتناول كتابا "دينيين" معاصرين وفي شأن قضايا معاصرة، يحاولون التوفيق بين العلم والدين أو تفسير هزيمة الـ٦٧ من موقع ديني أو... الخ. هؤلاء الكتاب "يتعمدون" الدفاع عن الدين في الحياة المعاصرة، والمحاججة دينياً في شؤون العصر، عصر الثقافة العلمية، وهو ما يريد العظم تفنيده ومواجهته. الكاتب هنا علماني في صراع أيديولوجي - سياسي مع الفكر الديني "الدنيوي". لكن العظم العلماني صاحب الهم السياسي، يخسر الدقة، في سياق الكتاب، لصالح العظم اللاديني صاحب الهم الفلسفي، كما سوف نرى.

العظم العلماني يقبل الدين كقضية شخصية شعورية أو عاطفية، ويتسع المجال لديه لقبول "إيمان العجائز"، ويكتفي بنقد محاولات الدين الخروج من هذه الدائرة. لكن العظم اللاديني يتدخل لينتقد فكرة الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس المدافع عن حق الإنسان، الذي نشأ في أجواء الثقافة العلمية الحديثة، في الاعتقاد الديني، لأن البينات العلمية والأدلة العقلية غير كافية بحد ذاتها للبرهان على وجود أو عدم وجود الله. هنا يتكلم العظم اللاديني بلغة المنتصر، ويرى في موقف جيمس المتردد تراجعاً دينياً فرضته حركة النهضة والثورة الصناعية والتقدم العلمي من كوبرنيكوس إلى داروين وماركس.

وبخطابية "مؤمنة" بالثقافة العلمية وبالاشتراكية يقول العظم اللاديني: "بالنسبة لنا يبدو الموقف الديني القديم الممتلئ بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام، لأننا نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري، (...) لقد ولى بالنسبة لنا الموقف الحازم الإيجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة." ص٢١.

المثقف الذي صدمته هزيمة الـ٦٧، وزعزعت استقراره وطمأنينته، يحاول أن يستعيد الاستقرار من خلال تطلع تفاؤلي عام وعالمي يتجاوز الهزائم المحلية، فهناك حركة تقدمية شاملة. العالم (نحن!) في طور نهضة مهمة! وانقلاب علمي وثقافي شامل... الخ. المثقف نفسه، وتحت مهماز قهره، يتجاوز "العلمانية" التي حددها لنفسه، إنها لا تكفيه، لا تستوعب شحنة انفعاله. لا بد مما هو أبعد وأكثر جذرية، لا بد من نسف أساس الدين، والاشتباك مباشرة مع "قضية وجود الله". التطرف ديدن العاجزين. في هذا تفسير التداخل غير المنتج بين العلماني واللاديني في الكتاب.

البحث في مشكلة خاملة

يتناول العظم في كتابه الدور الاجتماعي والسياسي للدين، باعتباره ركيزة للأنظمة الرجعية، وينتقد توفيقية الفكر الديني الذي يجعل الدين رداء لكل وضعية اجتماعية، من الإقطاع إلى الاشتراكية إلى الرأسمالية بتدرجاتها. ولكن الثقل الأساسي، الذي يشكل متن الكتاب، يتركز على مشكلة أخرى هي في الواقع مشكلة ضعيفة الفعالية، ولا تشكل الوجع الفعلي الذي يتسبب به الدين في حياتنا المعاصرة. أقصد النزاع بين العلم والدين، (والإسلام بصورة رئيسية بالنسبة لنا)، كما يؤكد الكاتب.

يبحث الكاتب في مشكلتين تتفرعان عن النزاع بين العلم والدين: عامة (التعارض بين المنهج الديني والمنهج العلمي)، وخاصة (مشكلة التوفيق بين المعتقدات الدينية وبين العلم داخل الوعي الفردي).

فيما يخص المشكلة العامة، يعرض العظم التمايز بين المنهجين الديني والعلمي. من المعروف أن الدين الإسلامي، على خلاف مؤسسة الكنيسة، لم يحل دون تطور العلوم طوال تاريخه، وأنه كان الإطار الأيديولوجي للحضارة الإسلامية التي احتضنت أعلى مستوى من التطور العلمي في حقبتها. ومعلوم أن أحداً لم يعترض سبيل علماء مثل ابن الهيثم أو ابن سينا أو الخوارزمي... الخ، الذين لم يتوصلوا إلى نتائجهم العلمية عن طريق "المنهج الديني" (البحث في النصوص الأولى وفي شروحات الشروح) الذي هو طريق العلوم الشرعية، بل عن طريق المنهج العلمي في البحث والتجريب والاستقراء.

تنطوي المواقف التوفيقية بين العلم والدين، التي يتوسع الكاتب في نقدها، على اعتراف خفي بأولوية العلم، وتسعى إلى استعارة قيمة وأهمية للدين من قرنه بالعلم بطريقة ما، "توفيقية بالتأكيد". وتعبر هذه المواقف عن حالة دفاعية للدين دون أن تتضمن في الواقع إعاقة للبحث العلمي أو مواجهة معه. هذا ما جعلنا نقول إن هذه المشكلة موجودة ولكنها خاملة، وقلما كانت جبهة ساخنة.

في المشكلة الخاصة المتعلقة (بموقف المثقف ثقافة علمية من الدين، والمثقف ثقافة دينية من العلم) ص ٣١، أثبت الواقع أن حيوية الفكرة الدينية أقوى من أن تهزم، لأنها تقوم على بقعة مجهولة، أرض مشاعر وعاطفة، ما زالت بعيدة عن متناول العلم. هذه الفكرة لم تهزم، كما هو معلوم، رغم سبعين سنة من محاولة طردها من المجتمع السوفييتي. للدين عمق استراتيجي لا يصله العلم، ولا ندري إذا كان سوف يصله يوماً. هذا ما جعل الدين يحافظ على وجوده وحيويته وسط الحضارة الحديثة. وحين يصل العظم في محاججته إلى قاع المسألة، حول السبب الأول أو المصدر الأول للأشياء، الذي هو المرتكز الأخير والأبدي للدين، لا يجد سوى القول: "لنعترف بجهلنا." يجد القارئ نفسه بالتالي أمام موقف تفضيلي يحسمه الشعور وليس العلم، على الصيغة التي يقترحها وليم جيمس وينتقدها العظم.

أمام التعارض بين العلم والدين واستحالة الجزم النهائي في حل معضلة المحرك الأول، تبين أن الإنسان لا يحتاج إلى موقف حازم ونهائي أيضاً من هذه المشكلة، وأن الغالبية العظمى من الناس، ومن ضمنهم الأكثر علمية، يحتفظون في نفوسهم بقدر ديني ما، دون أن يخلق هذا التجاور بين الدين والعلم اضطراباً شخصياً. يعرّف الفيلسوف ومؤرخ الأديان المعروف ميرسيا إلياد، الإنسان بأنه كائن متدين، دون أن يعني هذا بالضرورة التزامه ديناً محدداً أو تعليمات دينية بعينها. النفس البشرية قادرة على إخماد التوتر الناجم عن التعارض بين معطيات العلم والمعتقدات الدينية. على سبيل المثال، عالم الفضاء المصري فاروق الباز لا يجد مشكلة في القول إنه يؤمن بالجن والعفاريت انطلاقاً من إيمانه الديني، كما جاء في إحدى مقابلاته. حتى

في بلد الفيلسوف الذي أعلن موت الله، كان الطيارون النازيون في الحرب العالمية الثانية يزينون أحدث الطائرات الحربية بالتعاويذ. من الواضح أن التكوين البشري أكثر تعقيداً من بساطة اللغة التبشيرية التالية: "هل باستطاعتنا أن ننكر أن الإله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في كل مكان تحت تأثير المعرفة العلمية" ص٢٧.

بعد سيطرة اللغة المنطقية عند العظم في معالجة موضوع الإيمان "اللامنطقي"، وبعد محاججته أن "أخلاق الاعتقاد" يجب أن تحكم الاعتقاد بقضية وجود الله كما بالحقائق العلمية، يستدرك، بلغة أقل حدة ولكن بالنزعة الاستئصالية نفسها، قائلاً: (هذا لا يعني أني أريد أن أنسخ الشعور الديني في تجارب الإنسان من الوجود، ولكني أرى ضرورة التمييز بين الدين والشعور الديني، ذلك الشعور المسحوق تحت عبء المعتقدات الدينية التقليدية المتحجرة، وتحت ثقل الطقوس والشعائر الجامدة. يجب تحرير هذا الشعور من سجنه ليزدهر) ص٧٨. الكلام هنا ليس عن الفكر بل عن الشعور، ليس الغرض نقد "الفكر" الديني المتعمد، بل تحرير "الشعور" الديني.

ولكن كيف يمكن تحرير الشعور الديني من سجنه؟ قد يتوقع القارئ إن المقصود هو تحرير العلاقة بين الفرد والله، إلغاء التوسطات، إعادة الاعتبار للتصورات الفردية عن الغيب، ذلك أن الشعور الديني يتصل بطبيعته بالغيب والمفارق والعصي على الإدراك. غير أن العظم (اللاديني هنا)، يُخرج الشعور الديني من الدين، طامحاً إلى أن يكون (كيفية بإمكانها أن تصبغ جميع مشاعرنا ومواقفنا وأفكارنا وغاياتنا السامية التي نتطلع إليها لتدخل في نظرتنا إلى أحداث الحياة المتقلبة المشتتة شيئاً من الانسجام والاتساق والأمان. قد يتمثل الشعور الديني بهذا المعنى في موقف الفنان من الجمال، وموقف العالم من البحث عن الحقيقة، وموقف المناضل من الغايات التي يعمل لتحقيقها، وموقف الإنسان العادي من واجباته الحياتية واليومية) ص٧٨.

يبقى السؤال، إذا كانت الحياة في تقلبها أو تشتتها أو لامعناها، تكتسب الانسجام والاتساق والأمان والمعنى في ذهن "المؤمن" أو صاحب "الشعور الديني" من اعتبارها تجليات لحكمة عليا لا يدركها إلا الحكيم القدير، فكيف يمكن لهذا الشعور الديني "الدنيوي" الذي يدعو إليه الكاتب أن يقوم بهذه المهمة؟

تراجيديا العظم

المراقب للحياة السياسية السورية يلمس غياب اللب الديموقراطي العلماني في سوريا منذ أكثر من نصف قرن. هناك ديموقراطيون وعلمانيون كثر، وهناك كتابات كثيرة تنتقد الدين وتنتقد الاستبداد السياسي الذي يصف نفسه بالعلمانية أحياناً وزوراً، لكن ليس هناك لب ديموقراطي علماني في سورية يلعب دور القطب حين يدخل المجتمع في مرحلة استقطاب. يحدث أن

الديموقراطيين العلمانيين يُستقطبون بسلبية إلى القطبين اللذين حافظا دائماً على طاقة استقطابية، النظام السياسي "العلماني/الطائفي" المستبد والتيارات الإسلامية الطائفية المستبدة.

يمكن اعتبار تجربة العظم الفكرية، دليلاً كاشفاً ونموذجياً. المفكر الذي انشغل بنقد الفكر الديني واعتبر أن "الذهنية الدينية" من أهم أسباب هزائمنا، وكتب "دفاعاً عن المادية والتاريخ" للتصدي للنزعات المثالية في الفلسفة الحديثة، وسخر في "ذهنية التحريم" من المثقفين الذين هاموا بالثورة الإسلامية الإيرانية في حينها، يضع انتاجه الفكري جانباً في اللحظة الحرجة، ويستسلم لصدارة الدين في اللوحة السورية، موحياً أن قوى إسلامية، وجهادية فوق ذلك، ستقوم بفعل تغيير ثوري.

المفكر الذي احتفى بانهيار الدين في عصر الثقافة العلمية، يجد نفسه، مع تطورات الثورة السورية، أمام قوة كاسحة للدين لا تعبأ بكل ما حاجج به في كتاباته، وعلى الضد مما بشر به. ثم يجد أن عليه قبولها. في الأمر تراجيديا فكرية مكتملة، تثير التأمل والأسى.

إياد العبد الله

صـــادق جـــلال العظـــم.. مـــن التحـرريـــة إلى الحريـــة!

إلى روح الشهيد أحمد الشيخ،
الذي أحب صادق، وأحبه صادق!

كان مفهوما "الشأن العام" و"الحرية" مما يميزان تجربة صادق العظم ورحلته مع الفكر والسياسة. ذلك أن صادق العظم من أهل السجال والنقد، ولا سجال من غير ميدان، كما أنه لا نقد بعيداً عن هواجس الحرية. سنكون، والحال هذه، أمام شخصية سوف تمارس الثقافة على أنها نضال مستمر.

تعددت ميادين صادق، واختلفت مواضيع كل منها. في بداياته ظهر صادق مثقفاً مؤمناً بالماركسية التي "قدمت" رصداً وإحاطة بتاريخ الطبيعة وصيرورتها من ناحية، وبالبراكسيس البشري الذي يحيل إلى فاعلية الانسان في التاريخ والطبيعة. وبهذا، كانت ماركسية صادق جامعة لكل من العلم والثورة. عبر الماركسية العالمة، سينهض صادق العظم للتصدي لذهنيات لا تنتمي إلى "عصر العلم"، بل إلى العالم القديم الذي آن أوان تدميره واعلان القطيعة معه. أما الماركسية الثائرة، فكانت طريق صادق ورفاقه لإنجاز مهام التقدم والتحرر الكامل عن قوى التسلط الامبريالية وحلفائها في المنطقة من صهيونية ورجعية

وفئات محلية خلّفها الاستعمار وراءه كمرتكزات اقتصادية وسياسية له في البلاد. لقد كان صادق مثقفاً تحررياً، أي ينتمي بهواجسه وموضوعاته وسجالاته إلى أوساط ومقولات حركات التحرر الوطني الساعية إلى إنجاز الاستقلال الكامل وتحقيق التقِدم. أما "الشأن العام" الذي انشغل العظم فيه بداية، فقد كان فسيحاً يطال عالم العروبة في المستوى الأول، ثم كل العالم. عبر فلسطين والماركسية، انتمى صادق إلى كلا العالمين، ولم يكن هذان عالمان منفصلان، بل كانت العروبة في قلب العالم، ففلسطين قضية العرب المركزية، ودلالة على عدم عدالة عالم تتحكم به طبقة غريزتها التوحش والنهب والتجبر، وسبق وأن وضعتها الماركسية في معسكر الشر داعية إلى وأدها. لكن في الوقت ذاته، فإن قيام اسرائيل هو دلالة على تخلفنا وهشاشتنا وغيبيتنا واختراقنا وعدم نيل استقلالنا كاملاً. ليست اسرائيل علة تخلفنا، بل هو علتها، وإن أصبحت الآن عائقاً أمام تقدمنا، لذا وجب الخلاص منها حتى نستطيع التخلص من علة وجودها، التخلف. وفق هذا، وبعد هزيمة حزيران ١٩٦٧، كان أكثر ما لحظه صادق هو الجانب الغيبي والفهلوة العربية كأسباب للهزيمة، سواء لدى الأنظمة أو المجتمعات العربية. لا يلام العظم على عدم تلمسه لقضايا الطغيان والتسلط والديمقراطية وحقوق الانسان، بل وسورية ككيان ووطنية؛ فذلك كان دأب أبناء جيله ممن انخرط في معارك التحرر الوطني، وبعضهم وجد في "التقدميات" العسكرية الحاكمة حليفاً أو أداة من أدوات التاريخ الصائر إلى ما هو خير للجميع.

في مرحلة ثانية، كان صادق العظم شاهداً على تحولات كبرى، كتراجع زخم حركات التحرر الوطني وصعود الإسلام السياسي بعد هزيمة ٦٧ ثم لاحقاً انتصار الخميني في إيران، وأخيراً انهيار الاتحاد السوفييتي. تخلى العظم في هذه المرحلة عن بعض العدة الأيديولوجية التي لازمته في معاركه السابقة، واحتفظ ببعضها، لاسيما الماركسية بعد تطعيمها ببعض المقولات والصيغ القادمة من الليبرالية، كالحداثة والعلمنة وحقوق الانسان وحرية الرأي والضمير والمعتقد. كان واضحاً حضور هذه الترسيمة الليبرالية أثناء دفاع العظم عن سلمان رشدي وآياته الشيطانية. وبخصوص الماركسية، اختار العظم لدفاعه عنها عنواناً لافتاً: "دفاعاً عن المادية والتاريخ"! هذين الأخيرين هما جوهر الماركسية، لكنهما أيضاً في صميم العلم، ولا بد أن في هذا شجاعة منقطعة النظير من قبل العظم، ففي الوقت الذي كان كل شيء يوحي بانهيار الماركسية والعوالم المرتبطة بها، جاء العظم ليماهي، مرة أخرى، بينها وبين العلم. وبالفعل، نراه في ذلك الكتاب المهم والمُثَقِف يقارع فلاسفة ومؤرخين للفلسفة أو للعلوم على أساسي المادية والتاريخ، أي الماركسية، ولم ينج من هذا حتى فلاسفة ينتسبون بدورهم إلى الماركسية، لكن إلى نسخة مختلفة عن تلك "العلمية: المادية والتاريخية" التي يعتقد بها العظم. في مرحلته الثانية أيضاً، كانت سورية وأحوال أهلها غائبة عن صادق، بل وحتى الحساسية اتجاه التسلطيات العربية بقيت في حدها الأدنى، وما مارسه من سياسة كان من ذلك النوع المتعالي الذي يغدو معه

العالم هو المجتمع الذي يجتهد العظم للتعاطي معه وتحليله ونقده. وكما ساهمت أيديولوجيا "الشرعيات والتقدميات الثورية" التي تشبعت بها أوساط حركات التحرر الوطني، بإبعاد العظم، في مرحلته الأولى، عن قضايا، سياسية وثقافية، عربية وسورية؛ فربما يصح القول أن ثمة "شرعية وتقدمية" بديلة، تنهل من الحداثة حلت محل القديمة، لكن أدت نفس وظائفها. كان الهم الذي انشغل فيه نص العظم بعد انفتاحه على مقولات حريات الكاتب والضمير وحق الحياة والتعبير، خارجياً ومتعالياً على وقائع أساسية في حياة المجتمعات العربية. لقد حرص صادق على أن تكون "العلمية" والمادية والتاريخ في صلب سجالاته وموضوعاته، ما قد يوحي إذاً بمواكبة حثيثة للواقع وقضاياه، لكن على الرغم من هذا، فإن متابعة المواضيع التي اشتبك معها صادق، يشعرنا وكأننا في حضرة الميتافيزيقا التي لطالما كانت تحت عدسة العظم النقدية، أو أمام عوالم ملحمية أشبه بعوالم شكسبير.

منذ أيام أخبرني الباحث الفرنسي فرانك ميرميه الذي كان قادماً من إحدى أمسيات برلين المحتفية بصادق، والذي أشرف على ترجمة أحد كتب صادق إلى الفرنسية تحت عنوان «المحرمات الساكنة فينا: الإسلام، الرقابة، الاستشراق»، وربما كان هو الكتاب الوحيد المترجم إلى الفرنسية؛ أخبرني أنه عندما التقى العظم، سأله عن سبب غياب سورية من كتاباته، فأجاب العظم: «أنه لم يكن يريد أن يصبح مثقفاً في المنفى»! ربما أراد صادق القول: إن اقترابي من سورية في نصوصي لن يعني إلا امتناعها علي في الواقع، وهو لا يطيق الابتعاد عن دمشق. لكن يبقى أن هذا الكلام غريب عن مثقف أعلن مراراً أنه ينتمي إلى كل العالم، وأنه لا منفى في هذا العالم سوى الماضي الذي تسعى قوى رجعية لاستعادته أو السيطرة علينا باسمه، أو حاضر تهيمن عليه قوى رجعية أو أخرى استغلالية رأسمالية وامبريالية أكثر حداثة. هل يضمر قول صادق أن الدخول في الزواريب السورية، سياسياً وثقافياً، كان يعني انتزاعه من ميتافيزيقا «الشأن العام العالمي» و»الانتماء إلى العالم»، ذلك أن الخروج من سورية وامتناعها عنه، لن يعني إلا أن باقي العالم سيغدو منفى قسرياً، ولن تنفع آنذاك ادعاءاتنا أننا ننتمي إليه أو أننا منه، ذلك لأننا دفعنا إليه دفعاً ولم نختره بإرادتنا الحرة والواعية. أليس هذا ما حصل مع معظم المثقفين والمعارضين السوريين الذين غادروا سورية بسبب انتمائهم إليها وانشغالهم بها، إذ قضوا سنين طويلة في منافيهم وهم يقاربون موضوعهم السوري عن بُعد آلاف الأميال؟

صديقة سورية كانت من أولئك، وكانت تعيش في منفاها في فرنسا بعد أن هربت من بطش حافظ الأسد باليسار في الثمانينيات، قالت لي بأنه «لم تسقط عن فرنسا صفة المنفى حتى صار بإمكاني العودة إلى سورية. حينها شعرت ببعض التوازن يعود إلي»! شيء من هذا ربما أشعره أنا أيضاً، فما دامت سورية ممتنعة علي، وتبدو كأنها حلماً بالنسبة لي، فمن الصعب أن أتخلص من عقدة المنفى، أو أن أعلن انتمائي إلى عالم ما!

لكن العظم لن يتوانى عن أن يكسر معادلة المنفى هذه في أول فرصة أتيحت له، وذلك مع انطلاق «ربيع دمشق» بعد وفاة حافظ الأسد، وبدأ اسم العظم يتردد في البيانات التي وقعها مثقفون سوريون يطالبون بالتغيير الديمقراطي، وكذلك كان له دور في حركة المنتديات حضوراً أو دعماً، كما أنه أصبح عضواً في منظمة حقوقية سورية. لقد وفرت هذه التجربة للعظم ليرى عن كثب كيف سيتصرف النظام لوأد الربيع وأهله، وكيف سيعيد انتاج ذات الخيارات القديمة: إما الرضا بالطغيان والتهليل له، أو إلى السجون أو المقابر أو المنافي. سيشكل هذا حافزا قوياً لكي ينخرط العظم في الثورة السورية ٢٠١١ بكل طاقته ودون أي تحفظات كتلك التي برزت لدى بعض المثقفين، ومنهم أصدقاء لصادق، والتي تتعلق بالخوف من الشارع ولاعقلانياته وغرائزه وتخلفه ومساجده، على الرغم من أن العظم أحد أهم آباء العلمانية العربية. في الثورة السورية كسر صادق معادلة المنفى التي كانت تخيفه، وأصبح في قلب الكثير من السوريين، والمفارقة، أن معظم هؤلاء هم ممن لا يوافقون العظم في آرائه وتنظيراته حول القضايا الأساسية التي ساجل فيها وحولها، والتي تمس الإسلام وموقعه في الحياة العامة والسياسية؛ بينما غدا معظم جمهور العظم التقليدي، الحشد العلماني، الذي واكبه وأيد طروحاته عبر مسيرته حتى ما قبل الثورة، خصوماً ومحاربين له. هنا نحن أمام انقلاب في المعايير يعكس ذلك الزلزال الذي ضرب حياة السوريين بعد الثورة، وهنا أيضاً يحافظ العظم على صفته بأنه ذلك المثقف الإشكالي المشاغب أبداً.

في كلا مرحلتيه الأولى والثانية، كان العظم مثقفاً منتجاً ومناضلاً في الميادين التي ارتضى أن يساجل فيها أو لأجلها، لكنه في انخراطه السوري الأخير اكتفى بكونه مناضلاً ولم يقارب بقلمه القضايا السورية المستعصية التي واكبها عن قرب طيلة الخمسة عشر عاماً الأخيرة من حياته. وربما لهذا السبب، أي لكونه مناضلاً، لم يكن صادق بعيداً عن اتخاذ بعض المواقف أو المقاربات التي لا تخلو من استسهال وتعجل، لقد كان العظم يناضل في حقل لم يراكم فيه معرفياً ولم يساجل، فكان قلبه وضميره ووعيه وإيمانه بعدالة القضية السورية التي عبرت عنها الثورة، هو ما يغذي نشاطه ونضاله لأجل انتصارها. إن الاستغراق السوري الأخير للعظم لم يقف عائقاً بينه وبين العالم الذي أعلن الانتماء إليه، فسورية التي ينتمي إليها أيضاً غدت شأناً عالمياً، كما غدا هذا العالم شأناً سورياً، وإن كان حضور العالم ثقيلاً ومخيباً للآمال.

سهرة مع صادق العظم

هذا المقال مهدى للشهيد أحمد الشيخ، صديقي الأقرب الذي جمعتنا حتى لحظة استشهاده صداقة عمرها ١٥ عاماً. الشبيحة المجرمون هم من قتل أحمد، اعتقلوه، لكن بدل أن يأخذوه إلى السجن، ذهبوا به إلى إحدى حدائق الأشرفية في حلب، وقتلوه! كان هذا في

اليوم الأخير من عام ٢٠١٢. التقينا في السنة الدراسية الأولى في قسم الفلسفة في جامعة حلب، وأصبحنا بعد ذلك أصدقاء عمر. كان أحمد شاباً أنيقاً، مشاغباً يملأ الدنيا فرحاً وحركة، شهماً وكريماً، ومتابعاً لقضايا الثقافة والشأن العام في سورية.

كان الاعجاب بصادق العظم وقراءة كتبه من القواسم المشتركة التي اكتشفناها في لقاءاتنا الأولى، وكانت أول حلقة بحث مشتركة فيما بيننا، هي عن كتاب العظم «ذهنية التحريم». وفي يوم تقديم هذه الحلقة، عندما أخذ أحمد يعرض القسم المتعلق بالاستشراق، وكان مرتبكاً بعض الشيء، ثمة جملة في البحث وهي: «نهب خيرات الشرق»، لكنه لفظها: «نهب خراوات الشرق»، وعندما ضحكنا جميعاً زاد ارتباكه ونظر نحوي مستفهماً بعينيه عما حصل، لكنني أومأت إليه أن يكمل. عندما خرجنا سألني، فقلت له ما حصل، فضحك كالأطفال ثم قال: «خروج مبدع عن النص». أثناء تحضيرنا لحلقة البحث، كان مما لفت انتباهنا هو تلك اللغة البحثية الصارمة التي يتميز بها العظم، بالإضافة لما تتضمنه من سخرية لاذعة في بعض الأحيان، فما كان منا، أحمد وأنا، إلا أن تخيلناه على شكل كتابته، انساناً صارماً وجدياً في حياته لكنه لاذع في سخريته أيضاً. كان علينا أن ننتظر ربيع دمشق الذي أتاح لنا لقاء العظم، لنرى إلى أي حد كانت تصوراتنا عنه صحيحة. دعانا إلى بيته، وكنا ثلاثة أصدقاء، أحمد وصديقة كانا يريدان أن يطلبا من العظم أن يشرف عليهما في الماجستير. لم يكن العظم مطابقاً لتصورنا عنه، كان هناك شيء من الجدية في بعض الأحيان، لكنه في أغلبها كان بشوشاً ضحوكاً، بسيطاً، إلى درجة أن أحمد لن يتأخر حتى يحطم كل الحواجز في اللقاء الأول. عندما طرح عليه صديقاي قضية الإشراف في الماجستير، رفض العظم معللاً ذلك بأنه لن يكون في دمشق في العام القادم بل في ألمانيا، وعندما سيخبرانه أن التواصل الآن ليس صعبا بفضل الانترنت، أجابهم بأنه فاشل في التعامل مع هذه الأمور. وفجأة، استوى أحمد في جلسته، وقال للعظم وهو يصطنع الجدية: «دكتور، الإنسان تأتيه فرصة واحدة في الحياة، إن لم يغتنمها ضاعت وضاع معها كل شيء، نحن الآن فرصتك فلا تضيعنا من يدك»! جمد العظم في مكانه وهو يحدق بأحمد، نظراته كأنها كانت تقول: «من هذا المجنون؟ من يظن نفسه؟». نعم، لم يلتقط العظم للوهلة الأولى مزاح أحمد، لكن لم يدم الأمر مجرد ثوان ربما، حتى بدأ الجميع بالضحك. بعد قليل، وعلى إثر محاولات أحمد، لانَ العظم قليلاً وسأل أحمد عن موضوعه الذي يريد أن يعمل عليه في الماجستير، وعندما أجابه أحمد أنه سيعمل على «الفكر القومي»، رفض العظم ذلك لأن هذه مقولة عائمة وكبيرة، وبأنه ينبغي عليه أن يختار عنواناً معيناً في الفكر القومي. فأجابه أحمد أنه يريد العمل على «جماعتنا» أي حزب البعث، لأنه عندما كان في الصف الثاني الثانوي طردوه من هذا الحزب، وأنه آن الأوان لكي يأخذ بثأره منهم. طوال رواية أحمد لهذه الحكاية المختلقة كان صادق ينظر إليه باندهاش، وما إن انتهى أحمد حتى أجابه العظم وبطريقة حاسمة: «شو هالحكي؟!!

يا سيد بالفلسفة لا توجد ثارات!». أيضاً لم يستغرق الأمر ثواني بعد ذلك حتى غاص الجميع بالضحك.

من الصعب أن أذكر كل ما دار في هذه السهرة، وعندما غادرنا منزل العظم، تحدثنا كيف أن الصورة المتخيلة في أذهاننا عن صادق مغايرة لما رأيناه في الواقع، بل إنه في بعض الأحيان كان كالأطفال في نزقه وتسرعه، لاسيما أثناء ردّات فعله أو تفاعله مع مشاغبات أحمد. وبعد هذا اللقاء، سألتقي العظم عدة مرات، سيسألني في بعضها عن «الشاب الظريف، أحمد» وعن «أخباره» و»وين صار؟». صار العظم إلى حيث صار أحمد من قبله، وربما يكونان الآن سوية في مكان ما، يضحكان كما فعلا في ذلك اليوم. السلام لروحيهما.



ماهر مسعود

قــراءة في "مــا بعــد الحداثــة والإســلام» عنــد صــادق العظــم

مقدمة

يعرف كل مشتغل ومهتم بالفكر والثقافة أن صادق العظم هو فيلسوف آنتي-ديني، وهو كان كذلك بالمعنى النقدي للعبارة. مثلما يعلم كل مطلع على إنتاج العظم أيضاً، أنه فيلسوف آنتي- فلسفة ما بعد الحداثة، بذات المعنى النقدي إياه. لكن تلك العلاقة «الضدية» تجاه المنتج الديني (الماقبل حداثي)، والمنتج الفلسفي (المابعد حداثي)، تبقى علاقة ملتبسة وغير واضحة تماماً، وربما تحتاج إلى جَسرٍ يوضح ضدية العظم لكل من المنتجين، المتباعدين والمتضادين نظرياً، على قدرِ ما هما متجانسين عملياً ومن حيث النتائج.

توضيح تلك العلاقة كما نراها، وكما قدمها العظم على نحو متناثر في كتبه، هي المهمة الأساسية الموضوعة على عاتق هذه الورقة والمأمول إنجازها وتوضيحها للقارئ المهتم.

محاولة للفهم والمقارنة

لو سألنا أنفسنا ما هو أهم ما طرحته فلسفات ما بعد الحداثة، بوصفها تعبيراً

معاصراً عن الزمن ما بعد الحداثي بأدواته ووسائل اتصاله وتقنياته وحتى سياساته المعاصرة، لقلنا: إن فلسفات ما بعد الحداثة اشتغلت على ضرب العقل بوصفه آلية لمعرفة العالم ومعرفة الحقيقة، والعقلانية بوصفها مبدأً لفهم العالم وتفسيره وتأويله، فأصبح العالم عالمنا، والحقيقة حقيقتنا، أي أنهما عالم وحقيقة ذاتيان ونسبيان، أما العالم كموضوع وكحقيقة موضوعية فهو غير موجود أو لا نعرفه أو لا يمكن معرفته. كما أن فلسفة ما بعد الحداثة اهتمت بضرب المركزية الغربية، ومعها مركزية النموذج الغربي كنموذج قيمي ومعرفي ومحرز حضاري تكثفت فيه وعبره منجزات الفكر البشري، والأهم جميع محرزات الحداثة وعصر التنوير، ومنها فكرة ومبدأ التقدم، والمفاهيم ذات التجليات السياسية والحقوقية مثل الديمقراطية والحرية والليبرالية وحقوق الإنسان والمواطن والدولة وغيرها، مما انبنت عليه كل الحياة السياسية والاجتماعية الاقتصادية للإنسان الغربي نفسه ونُظِّمت حياته وحضارته انطلاقاً منها.

ربما كان هذا النوع من الضرب الفلسفي لمفاهيم مثل العقل والتقدم والموضوعية والعلم والحقيقة والمركزية، والتحطيم المنهجي للسرديات الكبرى والأيديولوجيات الشمولية والمذاهب الكلية الخ... يعد ثورة فكرية وفلسفية هامة وأصيلة وجذرية في سياق التطور المعقد للفكر والمجتمع الغربيين، لكن بضرب النموذج الغربي؛ خلخلته فكرياً وفككته بنيوياً؛ كانت فلسفات ما بعد الحداثة عدمية بمعنى جوهري، حيث غاب المعيار، وأصبحت النسبيّة في الفكر والوجود والاجتماع والسياسة تُرفع إلى حد المطلق، كما أصبحت أي حقيقة؛ فكرية كانت أم «علمية» أم تاريخية، هي بالنسبة لأصحابها حقيقة مساوية أخلاقياً وجمالياً وفكرياً لكل الحقائق الأخرى مهما كانت ظروف حياة من يعيشون تلك الحقائق سوداوية أو متأخرة أو متخلفة أو قروسطية أو ما قبل تاريخية. وبوصول تلك «الثورة» الفكرية المابعد حداثية إلينا، وتفاعلها مع هزائمنا الشاملة، لاسيما منذ هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، وجد العديد من المفكرين الإسلاميين وغير الإسلاميين ضالتهم فمن قال إن القرآن لا يحتوي كل الحقائق التي يتكلم عنها العلم! ومن قال إن عالم الغرب متطور حضارياً عن عالم العرب! ومن قال إن الحياة في فرنسا مختلفة عن الحياة في سوريا أو كوريا أو أفغانستان! إن منطق فلسفات ما بعد الحداثة يحيل تماماً إلى تلك النسب والنسبية والحقائق المتماثلة، والتي كل منها هو مطلق بالنسبة لذاته، وصحيح أيضاً بالنسبة لمعتنقيه، دون فائدة عامة أو فكرة كلية أو قدرة على المفاضلة، لكن خطورة هذا المنطق لم تكن لتشكل خطراً كبيراً في مجتمع صاعد ومتماه مع صعوده مثل المجتمع الغربي، بينما كانت لعالمنا ومجتمعنا وسياستنا بمثابة التنظير الجاهز الذي يجعل المتخلف متباهياً وسعيداً بتخلفه، والعاجز أكثر احتفالاً بعجزه.

إن المبدأ والأصل الفكري الأساسي للسلفية؛ وتجلياتها السياسية/العسكرية في السلفية

الجهادية، يتقاطع تماماً مع هذا الهدم للمعيار الواقعي الذي يمكن على أساسه التمييز الواضح بين الواقع الجيد والواقع السيء، أو القول إن فكرةً ما تعطينا صورة موضوعية أكثر من غيرها عن الواقع، لا بل إن الفكر السلفي يريد أن يقول لنا أن هذا الواقع الذي نعيشه كله خطأ و"جاهلية" وانزياح عن الصواب، وأن الواقع الحقيقي هو الواقع الذي رسمه القرآن وحدد شروطه وحدوده ونمط حياته وتشريعاته، ذلك الواقع يعرفه ويمتلكه مشايخ وعلماء السنّة، أو فقهاء وأئمة الشيعة، أو أي أصولي يقوم بتفسيره وتأويله، الواقع الصحيح إذاً هو الماضي، وهو ما يجب أن نعيش فيه بالقوة، وهذا الواقع الذي يجد صلابته في الماضي، متفوق من حيث كينونته وأصالته على الحاضر الجاهل، أو المستقبل الذي نراه؛ نحن الجاهلون؛ مستقبلاً غريباً بمعنى من المعاني، على اعتبار أن الغرب هو من صدَّر لنا مفاهيمه حول الحرية والديمقراطية والعلمانية والليبرالية وحقوق الإنسان ومستتبعاتها.

الدولة في الفكر الإسلامي السلفي، السني والشيعي معاً، هي الدولة الإسلامية، بحدودها وشريعتها، بعالمها وتخيلاتها، بعلاقات أفرادها وتنظيمهم لشؤون دنياهم، بنظراتهم الجمالية والأخلاقية للعالم. أما كل النظم والتشريعات الوضعية، وكل القوانين والحقوق الإنسانية، والمساواة المدنية بين الجنسين وبين البشر جميعاً، فجميعها ضلال وحياد عن الدين وعن عبادة الله وحدوده المرسومة في الشريعة. ومن يحكم هو الله "مبدأ الحاكمية"، لكن الله لا يحكم بذاته، بل بكتابه، أما الحاكم الفعلي الواقعي فهو الأداة التي يستخدمها الله لكي يطبق كتابه، ولذلك يصبح الحاكم بريئاً من جهة كونه أداة لتطبيق الكتاب، ولا يمكن الخروج عليه ولا محاكمته، وهو ديكتاتور توتاليتاري من جهة أخرى كون أحكامه لا تُرد، فهي فوق القانون الوضعي وأعلى منه سلطة، لأن سلطة تلك الأحكام آتية من مصدرها المقدس وليس من الشعب بأية حال، هي سلطة قبلية (أبريورية) إن صح التعبير وليست بعدية من التجربة ومن السياسة ومن صنع البشر وتعاقدهم.

بالعودة لفلسفات ما بعد الحداثة، فإذا ما أوصلنا منطقها الداخلي ونتائجها إلى آخرها، وربطناها بالواقع؛ وهي وصلت على كل حال إلينا، سنجد أنها لا تبرر الإرهاب فحسب، بل تخترع أساسه الايبستمولوجي، وتبرر طاقاته العدمية، وتمنحه السند المعياري، وتسلب من نفسها أحقية التفوق أو الامتياز الفكري والوجودي، فعندما لا يعود الواقع الموضوعي هو الحكم، وعندما لا يكون للقيم قيمة، ولا يكون للتاريخ جدوى ولا غاية ولا خط ارتقاء للحرية، من حرية رجل واحد (كما عبر عنه هيغل) في الدولة الشمولية، إلى حرية المواطنين جميعاً ومساواتهم أمام القانون كما في النظام الديمقراطي الخ. وعندما لا يكون كل ذلك مهماً كنقاط ارتكاز ومحرزات حضارية، يصبح تحطيم كل ما سبق أمراً عادياً، بل مطلوباً لتحطيم المركزية الغربية ذاتها، وكل

مركزية أينما كانت. هذا التحطيم هو ما تقوم به عملياً الحكومات الغربية اليوم وبتغذية خلفية اجتماعية راجعة، فتجاوز حقوق الإنسان والمواطن بإعلان وتمديد الأحكام العرفية ليس مشكلة طالما أنه يحقق الأمان الموعود في فرنسا، ومنع مواطني ست أو سبع دول إسلامية من الدخول للولايات المتحدة، أو بناء جدار فصل عنصري على حدود المكسيك هو أمر عادي بل ضروري لحماية الاقتصاد الوطني وحماية الناس من الإرهاب، كما أن قصف المدارس والمستشفيات أو قصف المدنيين في "حواضن" داعش الإرهابي هو أمر غير ذي قيمة مطلقاً طالما أنه يحقق شرط القضاء على الإرهاب... وفي المحصلة ماذا نسمي كل هذا الفعل وهذا التحطيم الصارخ لكل الحقوق والمحرزات "الحداثية" للمجتمع الغربي سوى إرهاب داخلي ناتج عن الخوف من شبح الإرهاب! وماذا نسمي هذا القصف الخيالي للمدنيين خارج المجتمع الغربي، أي لمجتمعاتنا، سوى أقصى أنواع الإرهاب التكنولوجي للقضاء المزمع على الإرهاب الإسلامي، الغريب، والتقليدي أو البدائي!

يمكننا القول، اعتراضاً، إن هذا التفسير هو تفسير سياسي وتأويل نظري لأفكار فلسفية أنتجتها فلسفات ما بعد الحداثة، وأن تلك الفلسفات أوسع نظرياً وتحليلياً ووجودياً من هذا التفسير السياسي الضيق! وهذا الاعتراض صحيح وحقيقي ومهم، ولكن أليس التفسير السياسي هو أحد الممكنات المضمرة حقيقةً ضمن فلسفات وأفكار ما بعد الحداثة والذي يجد أوسع الأبواب لتحقيقه واقعياً في السياسات الحمقاء والإرهابية لأمثال ترامب وبوتين اليوم؟ أليس المبدأ التفسيري لكل سياسة يستند إلى فلسفة معينة ومهيمنة في الواقع والتاريخ والأفكار السائدة في زمنها؟ أليست السياسة، بمعناها العام، هي التحقق الأسمى للفكرة، ونقل الفكرة من وجودها بالقوة إلى وجود فاعل وفعلي، وبالتالي واقعي؟ كما يمكننا التساؤل أيضاً، أليس إمساك المجتمعات الغربية عن الفعل، أو انعدام قدرتها على الدفاع عن قيم الحرية والديمقراطية خارج مجتمعاتها، ووقوفها صامتة أمام مذابحنا بحجة عدم التدخل، هو ما يؤول حتماً لانعدام قدرة تلك المجتمعات وعجزها الجلي اليوم في الدفاع عن محرزاتها القيمية والحقوقية والأخلاقية والحضارية في مجتمعاتها ذاتها وداخل حدودها بالذات؟

هذه الزاوية لرؤية فلسفات ما بعد الحداثة، وعلى الرغم من قصورها، أو تكثفها، في العامل السياسي وحده، هي ما كان يشغل صادق العظم عندما قال بالتلاقي بين الخطاب الإسلامي الفكري والسياسي، والخطاب ما بعد الحداثي الفلسفي والعلمي. فالعظم باعتباره مفكراً حداثياً من حيث المنهج والفكر والمفاهيم والمصطلحات والأدوات، لم يكن يرى ما بعد الحداثة من موقع الإنسان الغربي السعيد بإنجازاته وتفوقه ورفاهيته وصعوده اجتماعياً وصناعياً وتقنياً وحياتياً فوق أكتاف الحداثة ومرتكزاً إلى أرضها، بل كان ينظر لما بعد الحداثة من موقع الإنسان

والمواطن العربي، الما قبل حداثي إن صح التعبير، فأنماط حياتنا، وطرق تفكيرنا، وأنظمتنا السياسية، ومناهجنا التعليمية، وعاداتنا السلوكية، وأحكامنا ومعاييرنا الأخلاقية الخ، كلها ما قبل حداثية تسير بخطى بطيئة ومعقدة ومُعَرقلَة وصعبة باتجاه الحداثة، دون أن تصل. أو، إن وصلت بالشكل الشكلي للدولة والنظام والأحزاب والحدود والقوانين ومناهج التدريس، إلا أنها في المضمون والعمق بقيت ما قبل حداثية، حيث لدينا دولة لكنها ليست أمة، ولا كيان عقلاني، بل مزرعة. ولدينا نظام سياسي، وربما علماني، لكنه نظام قَبَلي عشائري وطائفي في العمق. ولدينا جيش مسلح ومنظم، لكنه ليس جيشاً وطنياً يحمي حدود الدولة، بل جيش عقائدي يحمي بقاء النظام ويقتل المدنيين. ولدينا أحزاب في الشكل، لكنها جماعات وطوائف واثنيات لا أفراد. ولدينا قوانين في الشكل لكن لا أحد يطبقها طالما أن تجاوزها عبر المحسوبيات والولاءات والفساد هو القاعدة... الخ.

من الحداثة، لما بعدها

يميز صادق العظم بشكل ممتاز بين الحداثة بمعنى الـ"Modernity" والحداثة بمعنى الـ"Modernism" حيث يقول: "إن مفهوم الحداثة بمعناها الأول (الموديرنيتي) هو مفهوم يشير باختصار شديد، إلى حركة التاريخ الأوروبي ونتاجاتها منذ عصر النهضة والإصلاح الديني اللوثري حتى اليوم، ومحركه الأول صعود نمط الإنتاج الرأسمالي وتوسعه. أما الحداثة بمفهومها الثاني (الموديرنيزم) فهو يشير إلى حركة فنية أدبية فكرية أوروبية بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وازدهرت وسيطرت في القرن العشرين ومن أبرز أعلامها الأوائل ومؤسسيها الشعراء رامبو وبودلير ومالارميه. وينشأ الاختلاط بين المفهومين والتشويش الناتج عنه لأن الحداثة بمعنى (الموديرنيزم) تنطوي على ردّة فعل قوية على الحداثة بمفهومها الأول وعلى عملية نقد وتجريح وتسفيه لها تصل عند البعض إلى حد رفضها بالكامل، هايدغر وت. س. أليوت مثلاً، لصالح حنين رومانسي شديد إلى أزمنة طوباوية غابرة وسابقة على الحداثة بمعنى (الموديرنيتي). بعض ممثلي الاتجاه اليميني في حركة الحداثة بمعنى (الموديرنيزم) يميلون إلى الانسحاب الروحي من العالم الحديث بتبني مواقف ذاتية جمالية صرفة أو أخلاقية متعالية جداً أو دينية تصوفية خالصة في مواجهة الحداثة والتاريخ الحديث. إنهم الباحثون عن الخلاص –الفردي أحياناً والجماعي أحيانا أخرى- في تجربة العودة إلى ماض مثالي لم يوجد قط إلا في مخيلتهم أو إلى صورة طوباوية تماماً عند الإغريق القدماء أو عن عصور الدفء والإيمان القروسطية أو عن روحانية الشرق المزعومة أو عن بدائية الإنسان الأول وبساطته أو عن أي شيء تحب تركيبه وتجميله في مخيلتك. طبعا في حداثة (الموديرنيزم) جناح يساري يعطي لنقده الصارم للحداثة

بمعناها الأول محتوى اجتماعياً معادياً للرأسمالية ويتطلع إلى تجاوزها إلى ما هو أرقى كما عند بيكاسو وبيرتولت بريخت وتشارلي تشابلن"(*).

هذا التمييز الهام الذي يطرحه العظم يجعلنا نعتقد أن ما بعد الحداثة التي هي استمرار وقطع في الوقت ذاته مع الحداثة. حيث نهلت من جناحي الحداثة الذي تكلم عنهما العظم، واتجه الجناح "اليميني" الذي يجد أصوله في حداثة الموديرنيزم، نحو العدمية والذاتية والمثالية الابستمولوجية وكل ما يتصف به الفن والشعر من رؤى تخييلية للعالم، وهي رؤى فوقية وفردية تتقاسمها النوستالجيا والرفض الميتافيزيقي للعالم، والنبذ الصوفي للواقع، ويتقدم فيها الحدس والاحيائية والجمال على العلم والعقل والمنطق. بينما يجد الجناح "اليساري" لما بعد الحداثة أصوله في حداثة الموديرنتي، ويتجه هذا التيار نحو النقد الجذري للواقع وللبنى الاجتماعية والسياسية للنظام الرأسمالي وتجلياته الغربية، لكنه في الوقت ذاته يبدو أكثر اعترافاً بالواقع الموضوعي للنموذج الرأسمالي حيث يصبح النقد من داخل البنية لا من خارجها ولا من خلفها، وهو نقد أقل استقداماً واستخداماً للحلول الطوباوية والسحرية المزروعة في التاريخ وعظمة الماضي الجليل.

يعتقد صادق العظم أن فلسفة ما بعد الحداثة، هي فلسفة مثالية بالمعنى الفكري، ويمينية بالمعنى السياسي والأيديولوجي، وتلك المثالية واليمينية تعود في أصولها إلى كل من كانط من جهة ونيتشه من جهة أخرى، والمعروف أن كانط مثَّل كلاسيكياً المثالية الذاتية في الفلسفة الغربية، ومعه أصبحت وظيفة العقل، وبالتالي العلم، هي معرفة الظواهر فقط، حيث لا يمكننا مطلقاً الدخول إلى عالم النومين Noumene، أو الشيء في ذاته، وكل ما يمكننا معرفته هو عالم الفينومين phenomena، أي الظواهر كما تظهر لنا. ومن هذه الفلسفة إنسلَّت أو تناسلت ظواهرية هوسرل، وكل الفلسفة الفينومينولوجية، ومن تداخل وتركيب ظواهرية هوسرل مع الذات النيتشوية الصلبة ظهرت فلسفة هايدغر، وفي فلسفة هذا الأخير تكثفت الإرادة التي تكسر عنق التاريخ، أي إرادة القوة والإنسان المتفوق النيتشويان، مع قصدية الوعي والعالم المعلق بين القوسين الهوسرليان، لينتجا "صوفية" هايدغر "الملحدة" ونازيته الفكرية/السياسية، (حيث من المعروف أن هايدغر كان من أبرز المفكرين الألمان "الذين تعاطفوا مبكراً مع النازية وأيدوها مما أوصله في ١٩٣٣ إلى شرف من نوع معين: أول رئيس "قومي اشتراكي" أي نازي، لجامعة فريبورغ. وألقى هايدغر، بمناسبة استلامه هذا المنصب، محاضرة شهيرة حول "دور الجامعة في الرايخ الجديد" مجد فيها إشراقة شمس ألمانيا الجديدة والعظيمة"(**)، وإذا نظرنا إلى العديد

---

*) العظم، صادق جلال، ثلاث محاورات فلسفية، دفاعاً عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، دار الفكر الجديد، بيروت، تشرين الثاني/ديسمبر ١٩٩٠، انظر ص ٢٢٧-٢٢٨.

**) العظم، صادق جلال، ذهنية التحريم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب، دار المدى للنشر والتوزيع، دمشق، ط٢ ٢٠٠٤، ص ٨٠.

من فلسفات ما بعد الحداثة سنرى كم هو واضح تأثير هذه السلسلة، التي تكثفت في فلسفة هايدغر، عليها، ابتداء من ميشيل فوكو وليس انتهاء عند بول فايرباند. فقد انقسمت فلسفات ما بعد الحداثة إلى نمطين أو توجهين عامين، الأول سأسميه سلالة نيتشوية هايدغرية تهتم فلسفياً بقضايا المجتمع والسلطة والسياسة والخطابات التي تنتجها، والثاني سأسميه سلالة كانطية هوسرلية تهتم فلسفياً بالعالم "المعلق بين قوسين" والعلم والكوزمولوجيا العلمية، وقد التقى فلسفياً هذين النمطين في نتائج موحدة، تعود في أصولها إلى الأسس النيتشوية الكانطية المؤسسة، وتدور بشكل كامل ضمن مداراتها، حيث العلم لا يختلف عن الأسطورة، بل هما يتجاوران مثلما تجاور العقل الأخلاقي والعقل المحض عند كانط، وكل سلطة تنتج خطابها الذي لا أمل في مقاومته كونه يُدرج كل خطاب مقاومة في ذاته ويعيد انتاجها كسلطة من جديد، أو تتحول المقاومة ذاتها إلى خطاب سلطة آخر. وبهذه المعاني يصبح تغيير أو تطوير العالم كما هو غير ممكن، وتصبح أوضاعه وجودية وانطولوجية ملازمة للشرط الإنساني "الأصلي" ولا معنى لمقاومتها أصلاً، وبالمعنى السياسي تفقد كل معارضة للوضع القائم أو النظام السياسي المسيطر أي أهمية كونها ستعيد إنتاج سلطتها وخطابها وأبستيمها ونظام قوتها الخاص على نحو جديد. فبعد موت الأيديولوجيا تصبح كل أيديولوجيا هي حقيقة وخرافة في آن، لا فرق ولا معنى لأي تباين ولا تقدم ولا من يحزنون، ويصبح "كله ماشي" على ما يقوله بول فايرباند، فالعلم مثل الأسطورة والحقيقة مثل الوهم، كلاهما له تصوراته وجمهوره. والشرط الإنساني هو ذاته إذا رأيناه بعين زمانه، الإله الذي قتله نيتشه ينتج موت الإنسان عند فوكو، والإنسان الميت لا مفاضلة في أزمانه، كونه يتغير دون أن يتطور، وكونه ابن الخطاب الذي ينتجه.

يقول صادق العظم: "إن إرادة القوة النيتشوية، بطاقاتها الإبداعية وقدراتها الخلاقة، هي الكامنة وراء الظهور العشوائي للأبستيمات والانبلاج الفجائي للخطابات واللغات. بعبارة أخرى إن العلم القديم، العلم الحديث، العقل، الموضوعية، الصدق، الحقيقة، المعرفة الخ ليست إلا تعبيرات عن إرادة القوة ووسائل مسخَّرة عندها ولها من أجل تحقيق ذاتها وتوسيع نطاق نفوذها. لهذا يستنتج فوكو أن العلم والحقيقة والموضوعية والصدق والعقل ليست إلا مشاريع متكاملة للقمع والاضطهاد والاستبعاد والتهميش لأن إرادة القوة لا تقمع فحسب، بل تنتج أولاً ما ستقوم بقمعه لاحقاً. على سبيل المثال اضطهدت الحقيقة الكوبرنيكية على يد غاليلو، الحقيقة البطليموسية - الأرسطية وقمعتها واستبعدتها وهمشتها تماماً كما فعلت المعرفة العلمية الحديثة بالسحر والتنجيم والشعوذة والخرافة الخ"(*).

يمكن المجادلة مطولاً في أهمية هذا الكلام بالمعنى الفلسفي، لكن ما يعنينا هنا، وما كان

---

*) العظم، صادق جلال، دفاعاً عن المادية والتاريخ، المرجع ذاته، ص ٥٢٢.

يعني العظم، هو نتائج هذا الكلام عندما وصل إلى عالمنا الفكري والاجتماعي والسياسي، أو بالمقارنة مع عالمنا، الما قبل حداثي، حيث الأسطورة هي فعلاً تنافس العلم إن لم تتفوق عليه، وحيث الوهم الديني هو أخو الحقيقة بالرضاعة مثلما كانت الشريعة أخت الفلسفة بالرضاعة عند ابن رشد، وحيث الإنسان لم يمت، لأنه لم يولد بعد في ثقافتنا ولا في سياستنا، وحيث الله الميت هناك، هو حاضر في كل تفاصيل حياتنا هنا... الخ.

في سياق المقارنة و(المفارقة أيضاً) يقدم العظم الكثير من الأمثلة عن الفرق بين الطروحات النظرية والسياسية لفلسفة ما بعد الحداثة بوصفها استمراراً "للجناح اليميني" في الفلسفة الحديثة أو فلسفة الحداثة، والطروحات النظرية الإسلامية وغير الإسلامية عندنا. وسنطرح هنا مثالين استخدمهما العظم في سياقات مختلفة. المثال الأول يتحدث فيه العظم عن هايدغر في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ" وهو كتاب قديم نسبياً، والمثال الثاني يتحدث فيه العظم عن صموئيل هنتنغتون في محاضرة أصبحت كتاباً تحت عنوان "الإسلام والنزعة العلمانية الإنسانية" وهو كتيب متأخر ترجمه للعربية فالح عبد الجبار.

يقول العظم: "يستخدم هايدغر الجمل التكرارية بكثرة بحيث يحيط أقواله بهالة من العمق وبمظاهر النفاذ إلى قلب ما هو معروف سلفاً، مما يوحي بأجواء ترقب انبلاج حقائق على قدر كبير من الخطورة الفلسفية والأهمية الروحية، إنه، ولا شك، سيد من استخدم العبارات التكرارية لهذه الأغراض في الفلسفة المعاصرة وبتأثير ملحوظ أيضاً. كتاب "الوجود والزمان" مليء بالنوع التالي من الحقائق العميقة: "لا أحد يستطيع انتزاع موتي مني". "موت الآخر ليس تجربتي في الموت". "لا أحد يستطيع انتزاع موت الآخر منه". "في لحظة ولادة الإنسان يكون قد عمَّر بما فيه الكفاية كي يموت". "الفقيد هو غير الميت" (بمعنى أن الفقيد فقيد لأهله وأصدقائه ومجرد ميت بالنسبة لمكتب دفن الموتى أو حفار القبور). "مما يخاف الخوف؟ من المخيف!". "ما هي الأصالة؟ الأصالة هي تحقيق إمكاناتي الأصلية". "ما هي إمكاناتي الأصلية؟ إنها إمكانات وجودي الأصيل". "وجودي الأصيل هو تحقيق إمكانات وجودي الأصيل" الخ. طبعاً، إذا سألنا هايدغر: إلى أين يوصلنا تكرار مثل هذه الأقوال التكرارية؟ أجاب حرفياً: ليس إلى مكان لأننا لا نريد الوصول إلا إلى حيث نحن. معروف أن مثل هذا النوع من اللغو الرتيب مطلوب من أجل الدروشة وهو مؤثر في إحلال حالات فقدان الوعي الصوفية. لنتصور الآن النتائج الرائعة التي يمكن أن يعطيها تفاعل هذه الوجودية اللاهوتية المعادية للعقل والتقدم، والمقدسة للغة الماضي السحيق، مع الثقافات قبل العلمية وقبل الحديثة للبلدان المتخلفة ومع فكر قواها الأكثر رجعية وسلفية وإحيائية، علماً بأنها تفد إلينا حاملة المرجعية الأوروبية بكل ما تعنيه، صراحة وضمناً، من قوة وامتياز وكل ما توحي به من هيبة خفية واحترام غير معلن! إنها السلفية اللاهوتية جاهزة في أبهى حللها، منظرّة أوروبياً ومؤدلجة بصيغ يتعذر انتاجها عندنا، ومدعمة

بتحليلات مرهفة لم نصل إلى مرتبة إبداع مثلها، إلا أن جوهر الرسالة واحد. أو بالأحرى تستمد الاتجاهات اللاعقلانية والإظلامية القروسطية عندنا، عوناً ضمنياً، ومادة مشروعة من شبيهاتها الأوروبيات الأرقى بما لا يقاس لأنها نابعة من مرحلة ترف ما بعد الحداثة الأوروبية. لهذا يجب أن يكون وجه الشبه بين إدانة هايدغر التامة والقاطعة والنهائية للحاضر، بواقعه وقواه وإمكاناته واحتمالاته، وذلك بلغة قريبة من لغة ت. س. إليوت "الأرض اليباب"، وبلهجة شبيهة بلهجتها، وبين الإدانة الموازية والمشابهة التي نجدها في "جاهلية القرن العشرين" واضحاً. كذلك بالنسبة لأوجه الشبه والتلاقي بين إدانة هايدغر المماثلة للتاريخ الأوروبي بعد عصر الوحي اليوناني الأول، وبين إدانة أبو الأعلى المودودي للتاريخ الإسلامي إدانة قاطعة ونهائية بعد عصر الوحي النبوي الأول. في الواقع ينسب هايدغر إلى الإغريق القدماء ما نسبه العبرانيون والعرب، مثلاً، لأنفسهم من تلقّي رسالات سماوية بادئة ووحي إلهي مؤسس لتاريخ جديد ينحطّ وينحدر كلما تقدم إلى الأمام مبتعداً عن لحظة الكشف أو "حين الرؤيا" الأصلي. أما الاستنتاج من ذلك كله فواحد: لا خلاص لنا إلا بالرجوع إلى الوحي الأصلي وهدايته. وأما الفارق فكبير: في الحضارة الأوروبية المعاصرة، تبقى مثل هذه الدعوات هامشية ودون كبير تأثير على مجرى الحياة والتاريخ، أما عندنا فأثرها الرجعي فعظيم حقاً". (*)

أما المثال الثاني فقد جاء في سياق دفاع العظم عن عالمية النموذج الإنساني العلماني ضداً على نموذج الحضارات والثقافات الذي طرحه صموئيل هانتنغتون، لما في هذا النموذج من إحالة تفسيرية إلى البنية الفوقية وحدها، حيث يتم تفسير أشكال الصراع العالمي على أساس ثقافي تتباين فيه الحضارات بشكل جوهري تبعاً لاختلاف ثقافاتها وأديانها وما إلى ذلك. يقول العظم: "إن سلسلة الصراعات الدائرة حول مبادئ حقوق الإنسان إنما تخاض داخل المجتمعات والثقافات والكيانات السياسية، شرقاً وغرباً، ولا تخاض حصراً عبر الحضارات والثقافات والدول، نعني أنها لا تخاض كثيراً بين الإسلام والغرب، أو بين أوروبا والشرق الأوسط، أو بين الشرق والغرب، قدر ما تخاض داخل فرنسا، وداخل ألمانيا، وداخل الصين، وداخل الولايات المتحدة، وداخل البلدان العربية، وداخل إيران، وداخل أندونيسيا، وداخل باكستان، وهلمجرا. ولهذا السبب أيضاً نجد قدراً من الدفاع اللفظي المعلن عن حقوق الإنسان وما يلازمها من قيم ومبادئ في تلك الأنحاء من العالم التي تتعرض فيها هذه القيم إلى انتهاك سافر، سيان إن كانت هذه البلدان مسلمة أم لا. ويأتي هذا الدفاع اللفظي على لسان الحكومات والأنظمة والقوى السياسية الخارقة للحقوق، في مجرى سعيها إلى تبرير نفسها، وتسويغ شرعيتها الذاتية، على الصعيد الوطني والعالمي.

---

*) - العظم، صادق جلال، دفاعاً عن المادية والتاريخ، المرجع ذاته، ص ٢٢١-٢٢٢-٢٢٢٣، وص ٢٥٥.

يشهد هذا من جديد، على الشرعية والقوة، والقدرة التي اكتسبها النموذج الإنساني العلماني على نحو عام، حتى في نظر أعدائه. الواقع أن هذه التجربة تفيدنا، أن هؤلاء الأعداء أنفسهم، ما أن يقعوا ضحية القمع من جانب خصومهم، حتى يلجأوا، أول ما يلجأون، دفاعاً عن أنفسهم، إلى فكرة استقلال القضاء، وإلى مبادئ حقوق الإنسان، التي تحظى باعتراف عام، مشددين بإسراف على عمومية هذه المبادئ وشموليتها.

الواقع أن تدبيج مدونات مثل المواثيق الإسلامية أو الأفريقية أو الصينية أو الهندوسية لحقوق الإنسان، يشكل شهادة إضافية تؤكد حقيقة أن النموذج الإنساني العلماني الأصلي قد اكتسب مكانة مزدوجة، مكانته بوصفه الخير البشري المشترك، ومكانته بوصفه النموذج المعياري المُلزم للحكم على هذه الأمور والقضايا جميعاً. وأود أن أشدد على هذه النقطة على الضد من الموقف ما بعد الحداثي وسواه، وهو الآن موضة رائجة، مريحة وموائمة، هذا الموقف القائل بأن قيم حرية التعبير، والتسامح الديني، واحترام حقوق الانسان، تشكل أعمق قيم الغرب، وأن العالم الإسلامي المعاصر مقصيٌّ عن هذه القيم بفعل تعلقه العميق بقيمه الخاصة، التي هي النقيض المباشر لجوهر حرية التعبير، والديمقراطية والتسامح وحقوق الانسان، والعلمانية، وما شاكل.

إن هذا الموقف المتعالي، السكوني، اللاتاريخي، الإقصائي، الذي يضع مجموعة من القيم الغربية الجامدة (الصنمية) في مواجهة مجموعة صنمية جامدة لقيم إسلامية متنافرة مع الأولى يعني إعادة توكيد الانقسام بين الغرب وبقية العالم، أولاً، وإعادة توكيد التبريرات والذرائع والمسوغات التي يتطلع إليها قامعو الديمقراطية، وخانقو حرية التعبير في كل أرجاء العالم، ويستخدمونها بارتياح كبير كتبرير استمرارهم في ممارسة ما يجيدون ممارسته على أية حال.

إن تنافس وتصادم وتصارع هذين الروحين والنظامين الأخلاقيين، يتحول عند هنتنغتون إلى صراع كوني وعالمي. وإن تنافس الأرواح والمعتقدات ليس تاريخياً أو سوسيولوجياً، أو ارتقائياً فحسب، بل جوهري، وجودي (انطولوجي) وثابت. إن مثل هذا النوع من المحاججة اللاتاريخية، والضد - تاريخية تهيئ المسرح لصراع الحضارات، بوضع منظومة معتقدات وقيم غربية أساسية ثابتة في مواجهة منظومة أخرى مغايرة من قيم ومعتقدات إسلامية، أساسية بالمثل، ولكنها متناشزة.

وعلى المستوى العملي يعني ذلك أن قيم الليبرالية والعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والتسامح الديني، وحرية التعبير الخ، تعد أعمق قيم الغرب التي ينفصل عنها عالم المسلمين الراهن انفصالاً دائماً بفعل قيمه العميقة الموروثة، التي تشكل نقيضاً لجوهر الليبرالية والعلمانية والديمقراطية وسواها.

والمفارقة المثيرة في ذلك كله، أن الإسلاميين يجدون أنفسهم على اتفاق تام ليس فقط مع

أطروحة هانتنغتون الأساسية، بل أيضاً مع مضامينها النظرية وتطبيقاتها العملية بالمثل، فالمنظرون والأيديولوجيون الإسلاميون يختزلون الحضارات إلى الثقافة، والثقافات إلى دين، والأديان إلى جواهر ثابتة، عصية على التوافق، تتنافس وتتصادم وتتصارع فيما بينها. وبالطبع فإنهم يرون أن الإسلام سيخرج وحده ظافراً". (*)

في النموذجين المنقودين والمتباعدين زمنياً أعلاه، يُلاحَظ استمرار الخط "المثالي" من الحداثة لما بعدها، ويبدو واضحاً مستوى التعويل الفلسفي والفكري على البنية الفوقية، ومستوى قراءة العالم والتاريخ والواقع والسياسة استناداً إلى الثقافة والنماذج الثقافية الفوقية والنخبوية... و"اليمينية" في التحليل الأخير.

بين الإسلاميين والتقدميين العرب

ربما يتشارك المفكرون والمنظرون الأيديولوجيون الإسلاميون، لا مع أفكار وطروحات وفلسفات ما بعد الحداثة فحسب، بل مع العديد من إخوانهم التقدميين (من قوميين وعلمانيين ويساريين وغيرهم) في الكثير من الرؤى والتحليلات الفكرية، وفي قراءة الواقع والتاريخ العربيين عبر نماذج مفارقة للواقع، وبكلام آخر، يشترك طرفا التناقض اللذان تقاسما عالم الثقافة العربية لعقود خلت بأشياء كثيرة. أكثر بكثير، على الأقل، مما اعتقدوا هم أنفسهم أنهم يشتركون فيه، وقد كانت ثورات الربيع العربي، والثورة السورية تحديداً؛ بوصفها أزمة وجودية وأخلاقية واجتماعية وسياسية كبرى، محكا تجريبيا رائعا ومريعا لجميع الفلسفات والطروحات والأفكار والتصورات التي سادت الثقافة العربية لخمس عقود سابقة على الأقل، والتي شكل الاختلاف والخلاف الإسلامي/العلماني، أو العقلاني، أو اليساري، أو القومي، أبرز وجوهها. وقد أنزلت الثورة جميع تلك الأفكار المتعالية، والمتناقضة شكلاً، إلى أرض الواقع ومحك التجربة، لتختبر مضمونها، وترى صورتها في مرآة الواقع وبين أقدام السياسة، وقد كان الفرز الذي أنتجته تناقضات الثورة كاشفاً جداً على مستويين: المستوى الأول، هو مدى ارتباط تلك الأفكار على اختلافاتها بالواقع الاجتماعي/السياسي لشعوب المنطقة، حركتهم وتاريخهم وفضائهم الثقافي الذي تحركت فيه تلك الأفكار قبل إنزالها إلى الأرض.

والمستوى الثاني، هو مدى ارتباط تلك الأفكار فيما بينها، على الرغم من تناقضها الشكلي الذي ما زال مستمراً حتى اليوم بوصفه تناقضاً وجودياً وجوهرياً كاملاً واستبعادياً.

يمكننا القول بداية أن النموذج الإسلامي الذي يتجلى اليوم بأقصى أشكاله في "الدولة

---

*) - صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ترجمة، فالح عبد الجبار، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٧، ص ٨، ٩. وانظر ايضاً ص ٢٧-٢٨.

الإسلامية" و"جبهة النصرة" ومعظم النشاط الإسلامي المسلح، يجد أصوله الفكرية عند حسن البنا وسيد قطب ومحمد بن عبد الوهاب وأتباعهم، وهؤلاء جميعاً؛ إن كانوا مفكرين أو مقاتلين، ينظرون إلى الناس من خلال أديانهم، أي ثقافاتهم، فمن يحدد البشر كبشر هو دينهم، لا أوضاعهم الاقتصادية ولا السياسية ولا التاريخ ولا الاجتماع. واختزال البشر بدينهم هو تحديد هوية ثابتة وأبدية لهم، وهو تحليل فوقي بامتياز لا يرى في الشروط الاجتماعية السياسية للناس إلا شروطاً ناقصة عن النموذج الذي في الرأس عن الواقع، وما هو النموذج الإسلامي الذي ملأ رؤوس المفكرين سابقاً، ويملأ رؤوس الأمراء والمقاتلين اليوم؟ هو الدولة الإسلامية، هو العيش في ظل مستبد عادل، حكيم وراشد وأخلاقي ويتبع كتاب الله المبين. هو الأمة الإسلامية القوية والمتماسكة والتي يعيش المؤمنون فيها كالبنيان المرصوص، هو الجنة الإسلامية التي تزينها أفكار وتخيلات العصر الإسلامي الأول، والتي تجعل، بسبب كمالها، أي واقع إسلامي معيوش اليوم، هو واقع ناقص لابد من إكماله بالإسلام الصحيح.

أما النموذج التقدمي؛ بأجنحته كافة، فقد وقع العديد من رواده وأحفادهم بمطب الرؤى الفوقية ذاتها، والتحليلات الثقافية عينها، مع أن النموذج كان مختلفا بالمطلق عن نموذج الإسلاميين، ومن الجهة الأخرى لعالمهم. فالقومي كان نموذجه القومية العربية المستخلصة من أسوأ أنواع القوميات الأوروبية وأكثرها شوفينية، ولا سيما القومية الألمانية وفلسفاتها التي تعود إلى فيخته وأفكاره حول البعث والانبعاث والرسالة الخالدة للأمة القومية. واليساري كان نموذجه سوفييتي، مُنزَّه عبر ماركس ولينين حيناً، ومكلل أحياناً بالنموذج الستاليني الاشتراكي الذي عاشه الاتحاد السوفييتي في عزّه. وأما العلماني فقد كان نموذجه مختلف نوعاً ما، فنموذجه هو الغرب والحياة الغربية، لكن مصفّاة من السياسة ومن الاقتصاد ومن التاريخ، فغالباً ما كان العلماني معادياً للغرب السياسي الإمبريالي الرأسمالي الذي يعيش هو نفسه فيه، ومتفق سياسياً؛ فيما يخص الغرب وتجاهه، مع الأنظمة القومية أو الاشتراكية التي هرب هو نفسه منها.

فابتداء من ياسين الحافظ، الذي كان أكثر من تجاوز نفسه من القوميين، والذي اعترف بخطأه، وندم، أنه هو من سمى حزب البعث بالحزب القائد للدولة والمجتمع، مروراً بمحمد عابد الجابري الذي دافع عن صدام حسين، وتوفي وهو يفسر القرآن، متحسراً على عدم انتصار النموذج العقلاني المغربي الذي مثلته عقلانية ابن رشد وبن باجة وبن حزم الأندلسي، وعلى فقدان العرب "لاستقلالهم التاريخي التام" وسيادة النموذجين البياني والعرفاني "المشرقيين" في الثقافة والتاريخ العربيين، وصولاً إلى أدونيس، شيخ العلمانية العربية، والذي اعتبر أن صندوق الرأس أهم بكثير من صندوق الاقتراع، والتغيير السياسي يجب أن يبدأ بتغيير الأفكار والثقافة والرؤوس وليس بالتغيير الاجتماعي ولا بالثورات الخارجة من الجوامع، أو جورج طرابيشي الذي التحف بالصمت معتكفا بعد بداية الثورة بأشهر (أي وقت لزوم الكلام) ولم يكتب كلمة واحدة

قبل رحيله في تحليل أو إدانة نظام البراميل المتفجرة... الخ. مع كل هؤلاء وغيرهم بقي النموذج التقدمي على تنويعاته إذاً، حاملاً لتصورات ثقافوية إن صح التعبير عن المجتمع والسياسة وأحوالهما، وهو من هذه الزاوية كان أقرب للنموذج الإسلامي وتحليلاته واختزالاته.

لا ينجو العظم في الكثير من تحليلاته من تلك البنية المعرفية التي سادت في الثقافة العربية طويلاً، ولكن يمكننا القول إنه من القلائل الذي مثّلوا حداثة الموديرنيتي في الثقافة العربية، فدفاعه عن العلم والحرية والليبرالية والعقل والتقدم وعن أهمية التحديث الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي في بلادنا، اتخذ شكلاً نقدياً حاداً تجاه جميع مظاهر الثقافة والسياسة والاجتماع العربي، ومن المعروف أن العظم كان ماركسياً يسارياً، لكنه ليبرالي في الوقت الذي كانت فيه الليبرالية لا تمُيَز عن الإمبريالية، وقوميا لكنه من أشد منتقدي القومية وتجلياتها العربية، وعلمانيا دون أن يمجد لمرة واحدة علمانيات البعث الديكتاتورية في سوريا والعراق، بل إن نقده لعبد الناصر في كتابه "النقد الذاتي بعد الهزيمة" كان بمثابة مساس بالمقدسات الثقافية التي لم يبخل العظم في نقدها وتفنيدها جميعاً، وعندما خرجت الثورة السورية "من الجوامع" لم يقف موقف المتردد والمشكك مثلما فعل الكثير من أبناء جيله وأصدقائه وحتى أعدائه، بل قدم تحليلات جريئة، وأفكارا جديدة، ما زالت حتى الآن موضع نقاش وخلاف ونقد واتفاق بين النخب السورية.

أخيراً، يمكننا أن نقول في وصف حال العديد من مفكري الثقافة العربية، إسلاميين وتقدميين، ما قاله العظم في نقد الانتلجنسيا الألمانية، ووصف أحد أعلام الماركسية "اليساري" المعروف جورج لوكاش، في كتابه "دفاعاً عن المادية والتاريخ". حيث يقول العظم: "إن انشغال النقد اليميني، كما رأيناه عند الأنتلجنسيا الألمانية، وعند لوكاش بوجه خاص، بمساوئ المجتمع الرأسمالي لا يتعدى مستوى البنية الفوقية وحدها، أي يظل منشغلاً بالروح وتجلياتها مما يمنعه من تجاوز حدود النقد الأخلاقوي والثقافوي على طريقة نقد "الحضارة" باسم "الثقافة" أو نقد "التقدم" باسم "الأصالة والتراث" الخ، دون أي بحث جدّي في جذور المساوئ وأسبابها العميقة. كما أن نزعة هذا النوع من النقد إلى التعميم والتجريد والاطلاق تجعله يحول المساوئ والشرور إلى جزء لا يتجزأ من بشاعة "الشرط الإنساني" بالمطلق، مما يعني أن لا فائدة ترجى، في التحليل الأخير، من هذا النقد أو أي نقد غيره. من هنا شعور أصحاب هذا الاتجاه أنهم أمام الباب الموصد، ومن هنا انتظارهم المعجزة وتلويحهم بالصوفية والخلاص عن طريق الايمان المحض وما إليه. ليس أسهل على هذا النقد من التحول إلى دعم مباشر للنظام الاجتماعي والسياسي الذي يُفترَض بالنقد أن يعرّيه ويهدمه".(*)

---

*) العظم، صادق جلال، دفاعاً عن المادية والتاريخ، المرجع ذاته، ص٢٩٠.

بمثابة خاتمة

يعدّ التعميم عقبة ايبستمولوجية في وجه الدراسة العلمية، وقد قمت بشكل واع في هذا البحث، بعدد كبير من التعميمات التي آمل ألا تقف عقبة في وجه الدراسات المتخصصة والعلمية لكل واحد من الفلاسفة أو المفكرين أو المثقفين أو الأفكار التي تطرقت إليها هذه الورقة، لكن وفي الوقت الذي ندرك فيه مخاطر التعميم من ظلم في بعض الأحيان، وعدم دخول في التفاصيل و"تفاصيل التفاصيل"، ندرك أيضاً أن مخاطر التخصيص وغياب الرؤية الكلية تجعلنا نسبح في بحر من العماء الايبستمولوجي والنقدي، فالإطار النظري الذي يجمع العديد من المفكرين المختلفين وأفكارهم المتباينة في بنية ثقافية واحدة، هو ما كان يشغلنا هنا، وهو ما كان علينا تفكيكه ومحاولة بنائه من جديد وفي صورة جديدة، فقبل الثورة والاحتكاك العملي للأفكار الثقافية المجردة، وأصحابها، في بنية الواقع وعينية التجربة، كان يبدو أمثال أدونيس وصادق العظم في خندق فكري واحد، وياسين الحاج صالح وثائر ديب وسماح إدريس في معركة أيديولوجية وسياسية واحدة، وكان الماركسي أقرب لأخيه القومي؛ أو حتى "المابعد حداثي"، من الإسلامي. اليوم، وبعد الثورة، أصبحت هذه الاعتبارات أقرب لاعتبارات العصور الوسطى، وبات ضرورياً إعادة التفكير في مجمل الطروحات والأفكار والأيديولوجيات والقضايا التي سادت الثقافة العربية من أولها إلى آخرها، ووضعها جميعاً أمام النقد والتفسير وإعادة التفكير، ورؤيتها جميعاً بنظارات جديدة. دون ذلك سيبقى لاشعورنا المعرفي والسياسي يدور في حلقة "الأساطير المؤسسة" للثقافة العربية وروادها وأعلامها.

السلام لروح صادق جلال العظم.

حسام الدين درويش

في فهم فكر العظم: بين الفلسفوية والأيديولوجوية والعلموية

هل العظم فيلسوف (فعلاً أو حقًّا)، أم (مجرد) مفكرٍ أيديولوجيٍّ؟ منذ رحيل العظم تكرر، تكرارًا مثيرًا للانتباه والتأمل، طرح هذا النوع من الأسئلة طرحًا مباشرًا و/أو ضمنيًّا، في سياق محاولات التعريف به وتقويم فكره.(*) وسأحاول في ما يلي تناول هذين السؤالين وما يماثلهما أو يتصل بهما، لا بغرض تقديم إجابةٍ واحدةٍ قاطعةٍ أو كاملةٍ عنهما، بل بهدف إبراز الإشكاليات التي يتضمناها، والتفكير فيها وفيهما، والسعي إلى فهمهما، والكشف عن افتراضاتهما أو متضمناتهما ودلالاتهما ودلالة طرحهما، ومناقشة أو سبر بعض الإجابات الممكنة عنهما. وعلى الرغم من الطابع الوصفي المُفترَض أو المُعتقَد في هذين السؤالين، فإننا نعتقد أن ثمة افتراضاتٍ وأبعادًا تقويميةً هي غالبًا ما يؤسس طرحها ويوجه الإجابة عنها، حتى عندما يتم التصريح أن الغرض من طرحها هو التوصيف لا التقويم. وبالإضافة إلى التناول المعرفي «المحايد» قيميًّا أو تقويميًّا لهذه الأسئلة، ستكون هذه الافتراضات أو الأبعاد موضع اهتمامٍ خاصٍّ، في مناقشتنا.

*) أنظر، على سبيل المثال أو الخصوص، الحوارات التي أجراها الدكتور بدر الدين عرودكي عن فكر العظم، في خمس حلقاتٍ من المقهى الثقافي، وهو أحد فعاليَّات "رابطة الكتاب السوريين". وعلى الرغم من تأثير ما جاء في هذه الحلقات في إثارة رغبتنا في كتابة هذا النص وفي بعض مضامينه، إلا أننا لم نقم بالإحالة التوثيقية إلى مضامين تلك الحلقات، لصعوبة توثيق التسجيلات الصوتية، والتعقيدات المنهجية المرتبطة بذلك.

لنبدأ بسؤال «هل العظم فيلسوفٌ، أم لا، وبأي معنىً؟» نعتقد أن هذا السؤال ذو خصوصيةٍ عربيةٍ لا نجدها سائدةً في أوروبا. ولشرح هذه الخصوصية وللإجابة عن السؤال المطروح ينبغي بدايةً تحديد المقصود بمفردة أو مصطلح «فيلسوف»، وتمييز معنيين متمايزين ومتضادين قطبيًّا لهذا المصطلح: الأول موجودٌ في بعض أوساط النخبة العربية المشتغلة في الفلسفة أو المختصة فيها، والثاني سائدٌ ومهيمنٌ عمومًا حاليًّا في الحقل الأكاديمي الغربي المعاصر، بل وفي الثقافة الغربية عمومًا.

الفيلسوف وفقًا للمعنى الثاني (الغربي المعاصر) هو «كل» شخصٍ حاصلٍ على شهادة الدكتوراه في الفلسفة ولديه، على الأرجح، بعض النصوص أو الأبحاث أو الدراسات المنشورة في ميدان الفلسفة». إن الحصول على شهادة الدكتوراه يعني، في السياق الغربي تحديدًا أو خصوصًا، أن الشخص قد قدَّم أطروحةً، أي قدم رؤيةً معرفيةً شخصيةً جديدةً ومتميزةً، لدرجةٍ أو لأخرى. وهذه الجدة وذاك التميز هما اللذين يؤهلان صاحبهما لأن يحصل على لقب «فيلسوف»، بمجرد حصوله على تلك الشهادة. وعلى هذا الأساس أو المنوال، يكون الحاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة فيلسوفًا، مثلما يكون الحاصل على شهادة الدكتور في علم الاجتماع والمشتغل في هذا المجال عالم اجتماعٍ، ومثلما يكون الحاصل على شهادة الدكتوراه في علم التاريخ والمشتغل فيه عالم تاريخٍ أو مؤرِّخٍ. سنناقش بعض جوانب هذا المعنى «الغربي المعاصر» للفيلسوف لاحقًا، لكن يمكننا القول مبدئيًّا إن العظم، وفقًا لهذا المعنى لمصطلح فيلسوفٌ؛ هو فيلسوفٌ و»أكثر» من فيلسوفٍ أيضًا. هو فيلسوفٌ، لأنه يستوفي كل الشروط والمعايير التي يتضمنها هذا المعنى: فهو حاصلٌ على شهادة الدكتوراه في جامعةٍ أمريكيةٍ «عريقةٍ»، ولديه بعض الأبحاث المهمة في ميدان اختصاصه الضيق (برغسون) والعام (الفلسفة الحديثة). وهو أكثر من فيلسوفٍ، لأنه أصبح مختصًّا في ميادين أخرى: الفكر العربي والإسلامي والسياسي، مثلاً وخصوصًا.

وفقًا للمعنى الأول لمصطلح «فيلسوف» – وهو ذاك الموجود أو المنتشر في بعض أوساط النخبة العربية المشتغلة في الفلسفة أو المختصة فيها – لا يكون الفيلسوف فيلسوفًا لمجرد حصوله على شهادة الدكتوراه في الفلسفة أو كتابته بضعة أبحاثٍ أو دراساتٍ أو حتى كتبٍ في ميدان الفلسفة. من المفهوم وربما المبرر، عدم الاكتفاء بشرطَي شهادة الدكتوراه ونشر بعض الأبحاث، ليستحق الشخص لقب «فيلسوفٍ»، في السياق العربي. فالحصول على شهادة الدكتوراه لا يعني بالضرورة أن الشخص قد قدم أطروحةً بالفعل، بالمعنى الدقيق أو حتى الأولي لكلمة «أطروحة»، وينطبق الأمر ذاته على الأبحاث أو الكتب المنشورة. وفي كل الأحوال، إن أقصى ما يقدمه الباحث العربي الأكاديمي في ميدان الفلسفة هو، عمومًا أو غالبًا، تحويل «الأفكار الفلسفية الغربية» إلى «معلوماتٍ»، ونقلها إلى الثقافة العربية، عبر ترجمتها ترجمةً

حرفيةً أو بتصرفٍ، من دون الإسهام الفعلي أو الكبير في إغناء تلك الأفكار و/أو التأثير في حركتها.

ولا يرتد اختلاف المعنيين المذكورين (الغربي والعربي) لمفردة «فيلسوف» إلى هذا الاختلاف في المضمون المفترض «لأطروحة الدكتوراه وللأبحاث المنشورة، فثمة ممانعةٌ، في الوسط الثقافي النخبوي العربي، تجاه القبول بالمعايير الغربية السائدة المذكور سابقًا، حتى عندما يتعلق الأمر بالباحثين الغربيين؛ فمعظم من يُطلق عليهم لقب «فيلسوف»، في السياق الجامعي والأكاديمي الغربي، هم، في السياق العربي، مجرد دكاترة في الفلسفة أو مشتغلين فيها. فلكي يكون هذا الحامل لشهادة الدكتوراه في الفلسفة، فيلسوفًا، وفقًا للمعيار العربي المذكور، لا بد له، إلى جانب ذلك، أو بغض النظر عنه، أن يكون مبدعًا أو خالقًا للمفاهيم وصاحب معرفةٍ واسعةٍ، ورؤيةٍ شاملةٍ وعميقةٍ ومتميِّزةٍ، ليس في ميدان بحثه أو اختصاصه فحسب، بل في مختلف الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ... إلخ.

لوهلةٍ أولى أو أكثر، يبدو أن العظم لا «يستحق» لقب أو صفة «فيلسوفٍ»، وفقًا لهذا المعنى أو المعيار. ويبدو وكأن العظم نفسه يتبنى هذا المعنى أو المعيار، حين يقول، في دفاعه عن الفلسفة والتقدم: «الفلسفة تميل إلى الشمول، بمعنى مطالبتها الفيلسوف برأيٍ صريحٍ وواضحٍ ليس في المقولات والزمان والمكان والقياس فحسب، بل أيضًا في التربية والسياسة والأخلاق والتقدم والعدالة والاستبداد والحرية وحقوق الإنسان...»[*] ويتعزز هذا الانطباع إذا أخذنا في الحسبان، من جهةٍ أولى، أن العظم قد وضع في النص ذاته كلمة «الفيلسوف» بين علامتي تنصيص («»)، عندما كان يتحدث عن «الفيلسوف العربي الفاعل والمعاصر»[**]، بما يدل على تحفظه على استخدام هذا المصطلح في هذا السياق، وتشككه في وجود هكذا فيلسوف عربيٌّ أصلاً، ومن جهةٍ ثانيةٍ، أن العظم لم يقل عن نفسه «مطلقًا»، على حدِّ علمي، إنه فيلسوفٌ.

لا نعتقد أن كلام العظم السابق يعني (بالضرورة) تبنيه للمعنى أو المعيار «العربي». فمن ناحيةٍ أولى، لا يتحدث العظم، في ذلك السياق، عن الفيلسوف العربي بالمطلق، وإنما عن «الفيلسوف العربي الفاعل والمعاصر»، ولا يبدو أنه كان يهدف، في ذلك السياق، إلى نفي وجود «فيلسوفٍ» عربيٍّ معاصرٍ، بقدر سعيه إلى إبراز الصعوبات التي (يمكن أن) تواجه المشتغلين العرب في الفلسفة عند تناولهم للموضوعات «الشائكة عربيًّا والخطرة خطورةً عظيمةً (مميتةَ أحيانًا) في وطننا الكبير اليوم»[***]. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ، لا يقول العظم بأنه يجب على الفيلسوف

---

*) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم. سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط١ ١٩٩٢، (بيروت: دار المدى، ط٣ ١٩٩٧)، ص ١٥٣.

**) المعطيات السابقة نفسها، ص ١٥٤.

***) المعطيات السابقة نفسها، ص ١٥٣.

أن يبدع مفاهيم جديدةً في الميادين المذكورة، وإنما بأن يكون له «رأيٌ صريحٌ وواضحٌ»، ومن المعلوم أن العظم قد قدم أبحاثًا، وعبَّر، أحيانًا على الأقل، عن آرائه الصريحة والواضحة، «ليس في المقولات والزمان والمكان والقياس(*) فحسب، بل أيضًا في التربية والسياسة والأخلاق والتقدم والعدالة والاستبداد والحرية وحقوق الإنسان ...». ومن ناحيةٍ ثالثةٍ، تحدث العظم، في النص ذاته، عن «الفكر العربي الفلسفي – السياسي الفاعل»(**).

قبل المضي قدمًا في مناقشة الإجابات المتعددة الممكنة عن السؤال «هل العظم فيلسوف أم لا، وبأي معنى؟»، من الضروري نَسبَنة التمييز بين المعنيين المذكورين لمفردة فيلسوف. إن المعنى الغربي طاغي الحضور في العالم الأنكلوسكسوني وسائدٌ عمومًا في ألمانيا وذو حضورٍ قويٍّ في فرنسا، لكن ذلك لا ينفي حضور المعنى «العربي» في «الغرب»، خصوصًا في فرنسا، وبدرجةٍ أقل في ألمانيا. وفي المقابل، نجد أن بعض المشتغلين العرب في الفلسفة بدؤوا بتبني المعنى «الغربي» السائد، وأصبحوا يطالبون بلقب «فيلسوف» في السياق العربي، من دون الاكتراث، لا لاختلاف المعنى الاصطلاحي وسياق استخدامه ودلالته بين العرب و»الغرب»، ولا للمضمون القيمي أو التقويمي المختلف لهذا المعنى وذاك السياق وتلك الدلالة.(***) وسنعود إلى مناقشة أحكام القيمة التي تتضمنها مفردات مثل فيلسوف أو فلسفة، لكن ينبغي لنا قبل ذلك توضيح بعض الصيغ التي يتخذها المفهوم «العربي» للفلسفة.

الفلسفة هي «إبداع المفاهيم»(****)؛ هذا التعريف الدولوزي للفلسفة حاضٌر بقوةٍ أحيانًا في الرؤية «العربية» للفلسفة. وفي إطار مناقشة مدى (لا) فلسفية فكر العظم، يتم الاستناد إلى هذا التعريف، للقول إن العظم ليس فيلسوفًا، لأنه عمومًا لم يبدع مفاهيم جديدةً ورؤيةً فلسفيةً شاملةً وخاصةً به. وبعيدًا عن الانزلاق إلى تبني محاجةٍ دفاعيةٍ تبريريةٍ، ناتجةٍ عن الاعتقاد بأن القول بلا فلسفية فكر العظم، انطلاقًا من التعريف الدولوزي، هو غالبًا هجومٌ مبطَّنٌ أو صريحٌ

---

*) انظر مثلاً وخصوصًا: صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، (بيروت: منشورات الجامعة الأمريكية، ١٩٦٦).

**) العظم، ذهنية التحريم. ...، ص ١٥٦.

***) إن عدم الاكتراث بتباين دلالات مصطلح "فيلسوف" وحمولته القيمية، بين السياقين العربي والغربي، يُنتج مفارقاتٍ طريفةً. فعندما يتم، في الغرب، مخاطبة شخصٍ عربيٍّ حاملٍ لشهادة الدكتوراه، بالفيلسوف، يشعر هذا الشخص غالبًا بالامتنان والحرج لأنه تلقى، من وجهة نظره، مجاملةً كبيرةً ولطيفةً وتقويمًا مفرطًا في إيجابيته، مع أن الشخص الغربي لا يكون قاصدًا تلك المجاملة وذاك التقويم. وفي المقابل، إن إصرار مشتغلٍ عربيٍّ في الفلسفة على تقديم نفسه على أنه فيلسوفٌ، بتأثيرٍ جزئيٍّ من استخدام مصطلح فيلسوف" في السياقِ الغربي، يثير، في السياق العربي، ذهول أو استغراب الكثيرين، ويرون فيه مبالغةً مجنونةً وغير لبقةٍ في تقدير الذات أمام الآخرين.

****) جيل دولوز، فليكس غتّاري، ما هي الفلسفة، ترجمة ومراجعة وتقديم مطاع الصفدي وفريق مركز الإنماء القومي، (بيروت/الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي/المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٠.

على هذا الفكر، نتفق عمومًا مع الأطروحة الرئيسة لنص ماهر مسعود «عن صادق العظم، ومهمة الفلسفة»(*). ووفقًا لهذه الأطروحة، لا يجب تبني تعريفٍ أو معيارٍ وحيدٍ للفلسفة، كما لا ينبغي لـ «إبداع المفاهيم» أن يكون المهمة الأهم أو الأولوية الأكبر والمعيار الأكثر ملاءمة للفلسفة في واقعنا العربي المعاصر، في ظل حالة الجمود و/أو التقهقر التاريخي الذي تعيشه الدول والمجتمعات العربية. فالحاجة الماسة إلى هذا الإبداع المفاهيمي مرتبطةٌ، بل ومشروطةٌ غالبًا، بتوازي حصول الإبداع في الميادين المعرفية الأخرى (الميدان العلمي خصوصًا) وبحركية واقع المجتمع وأوضاعه السياسية والثقافية والاقتصادية ... إلخ.

الربط بين الفلسفة وإبداع المفاهيم ليس حديثًا أو حكرًا على دولوز كما يُعتقد أحيانًا، إذ يتم ربط بداية الفلسفة بسقراط أفلاطون لطرحه الأسئلة المتعلقة بالماهية («ما العدالة؟»، «ما الشر؟»، «ما الحب» ...إلخ) والبدء بإبداع المفاهيم وضبطها. لكن ما يغيب عن بال أو خطاب بعض متبنّي هذا التعريف والمتخذين له معيارًا لقياس مدى (عدم) فلسفية فكرٍ ما، هو أن إبداع المفاهيم، بحد ذاته، لم يكن غايةً أو الغاية القصوى للتفلسف - ولا ينبغي أن يكون كذلك «أصلًا» – وإنما كان وسيلةً لأغراضٍ أو أهدافٍ معرفيةٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ أبعد. فلم يتم إعدام سقراط لمجرد الاختلاف في الرأي أو «النفور المعرفي الخالص» من المفاهيم الجديدة التي كان يقوم بإبداعها، وإنما للنتائج النقدية المعرفية-السياسية-الثقافية-الاجتماعية «الخطيرة» التي كانت تتمخض عن هذا الإبداع أو تتحقق من خلاله. وإبداع المفاهيم هو إحدى الوسائل (المهمة) التي يتم استخدامها لتحقيق هذه النتائج/الغايات، لكنه ليس الوسيلة الوحيدة بالتأكيد. ويمكن أحيانًا تحقيق تلك النتائج أو الغايات باستخدام العدة المفهومية الجاهزة التي تبناها الشخص من محيطه الثقافي أو الأكاديمي ومن قراءاته واطلاعاته على النصوص الفلسفية وغير الفلسفية. وهذا ما نعتقد أن فكر العظم قد قام به، حين وظَّف معارفه الفلسفية وغير الفلسفية في قراءة الواقع والفكر العربيين والغربيين قراءةً نقديةً غالبًا.

لم ينشغل العظم كثيرًا بإبداع مفاهيم جديدةٍ، لأنه مَوضَع فكره، كما قال غسان فينيانوس محقًّا(**)، في عالم المقولات لا في عالم الماهيات. وقد ظهرت هذه الموضعة، تحديدًا أو خصوصًا، بعد هزيمة حزيران الكارثية والصادمة. فبعد هذه الهزيمة، التي شكلت صدمةً هائلةً للوعي العربي آنذاك، اتسم فكر العظم بالراهنية والمباشرة، حيث قام بتوظيف بعض المفاهيم الفلسفية الجاهزة في توصيفه للواقع والفكر السائدين وتقويمهما تقويمًا نقديًّا، بما يسمح، نظريًّا ومن حيث المبدأ، بالكشف عن سلبياتهما والعمل على التخلص منها، من ناحيةٍ، وتعزيز

*) ماهر مسعود، "العظم ومهمة الفلسفة"، مجلة طلعنا عالحرية، ١٣ كانون الأول ٢٠١٦.

**) لقد سمعت هذا القول من غسان فنيانوس شخصيًّا، وتناقشت معه حوله، أثناء مشاركتي في ندوة حول فكر صادق جلال العظم عُقِدت في برلين ١١ شباط ٢٠١٧، ونُظِّمت من قبل مركز حرمون للدراسات المعاصرة.

الإيجابيات ومراكمتها، من ناحيةٍ أخرى. وبإنزال الفلسفة، بمفاهيمها ونظرياتها وأدواتها، إلى مستوى الواقع الراهن والمباشر، لم يكترث العظم كثيرًا لمسألة أن راهنية فكره وارتباطه بسياقٍ أو ظرفٍ تاريخيٍّ محدَّدٍ سيمنعا هذا الفكر، على الأرجح، من أن يكون عابرًا للتاريخ، وهي السمة الملازمة للفكر الفلسفي عمومًا. وعلى هذا الأساس، تبدو بعض نصوص العظم، أقرب إلى أن تكون وثيقةً فكريةً تاريخيةً، أو مرتبطةً، ارتباطًا شديدًا، بسياقٍ تاريخيٍّ محددٍ، من كونها نصًّا فلسفيًّا يعبر التاريخ من خلال عموميته وتجريده. لكن ينبغي الحذر من التعميم، في هذا الخصوص. فمن ناحيةٍ أولى، بدأ العظم بكتاباتٍ تحاول الجمع بين تاريخية الواقع و/أو الفكر وعبر-تاريخية الفلسفة. ويظهر ذلك خصوصًا في كتاب «الحب والحب العذري»، ونص «مأساة إبليس» المنشور لاحقًا في كتاب «نقد الفكر الديني». وينبغي التشديد هنا على أن هذين النصين هما نصّان فلسفيان بامتيازٍ، حتى وفقًا لتعريف الفلسفة على أنها إبداعٌ للمفاهيم؛ فمفهوما الحب والحب العذري اكتسبا، بعد كتاب العظم، ثوبًا دلاليًّا جديدًا ومغايرًا لثوبهما الدلالي التقليدي أو السائد في الثقافة العربية، مغايرةً جذريةً. والكلام ذاته يمكن قوله في خصوص شخصية إبليس والدلالات المتعددة والغنية التي أبرزها العظم في قراءته لمأساته. وإذا كانت راهنية فكر العظم قد حرمت هذا الفكر أحيانًا من سمة العابر للتاريخ، فإن هذه الراهنية قد حصَّنته بالتأكيد من أن يكون لا-تاريخيًّا، كما يحصل، في كثيرٍ من الأحيان، للفكر، الذي يسعى لأن يكون فلسفيًّا. ففي هذا السعي، تتحول التجريدات إلى تعميماتٍ خاويةٍ لا تقول أي شيءٍ (محدَّدٍ أو واضحٍ) على الرغم من (أو بسبب) محاولتها أن تقول» كلَّ شيٍ». ونشير في هذا الخصوص، إلى أنه بالتضاد مع انحصار معظم النقد الموجه إلى الذهنية الدينية «في ترديد بعض التعميمات الواسعة والكليشيهات المستهلكة»، عمل العظم، في «نقد الفكر الديني»، على دراسة نماذج حيةٍ وملموسةٍ من إنتاج هذه الذهنية ومزاعمها وتفسيراتها للأحداث[*].

وعلى أساس ما سبق، لا نعتقد بالمعقولية الكاملة للمجادلة أو المحاجة بلا - فلسفية فكر العظم، انطلاقًا من كونه نقديًّا أو استنادًا إلى تعريفٍ واحدٍ أو أحاديٍّ للفلسفة. فالنقد محايثٌ وبشدةٍ للفلسفة منذ بدايتها السقراطية، وقد أصبح، في كثيرٍ من الأحيان، طاغيًا على مضامينها، لدرجة الحديث عن «الفلسفة النقدية»، أي عن النقد بوصفه السمة الأساسية أو المؤسِّسة للفلسفة. والفلسفة النقدية، كما فهمها العظم ومارسها عمومًا، ليست إبداعًا للمفاهيم، وإنما هي «التفكير في الواقع الفعلي القائم، بطريقةٍ تساعد، مساعدةً مباشرةً و/أو غير مباشرةٍ، على تحسين أوضاع الإنسانية.»[**] وهذا هو بالضبط ما نعتقد أنه يمثل تعريفًا ملائمًا للفلسفة

---

*) انظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني. طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط١ ١٩٦٩، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ٨.

**) Richard Beardsworth, "The Future of Critical Philosophy and World Politics", in Derrida: Negotiating the Legacy, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), p. 45.

(النقدية). ويساعد هذا التعريف، من جهةٍ أولى، على إبراز أساسٍ متينٍ، يمكن من خلاله إظهار فلسفية فكر العظم، ومن جهةٍ ثانيةٍ، على التخلص من التقابل أو التناقض المزعوم أحيانًا بين التفلسف والنقد، إضافةً إلى ذلك يبيِّن هذا التعريف أن الفلسفة لم تعد عمومًا موجودةً (ولا ينبغي لها أن توجد) إلا من خلال تخصصها في مجالٍ معيَّنٍ أو اتسامها بسمةٍ معينةٍ تربطها بمهمةٍ محدَّدة. وقد تبنى العظم الماركسية، بوصفها أساسًا معرفيًّا منهجيًّا، لا بوصفها مذهبًا كاملاً أو ناجزًا، لأنه رأى أنها تمثِّل «فلسفة العصر النقدية بامتياز»[*].

على العكس من رؤى بعض المشتغلين العرب في الفلسفة، ما عادت الفلسفة، عمومًا أو غالبًا، ونعتقد أنه لا ينبغي لها أن تكون، أو أن تسعى إلى أن تكون، نسقًا نظريًّا شاملاً وبناءً مذهبيًّا كاملاً، وإنما أصبحت، في الفكر والواقع المعاصرين، تناولاً نقديًّا، مضبوطًا ومنهجيًّا، لمشكلاتٍ محدَّدةٍ ذات طابعٍ إشكاليٍّ لا يمكن التفاعل معه، تفاعلاً بنَّاءً ومثمرًا، من خلال الاقتصار على اللجوء إلى الأدوات المعرفية، العلمية وغير العلمية، المتوفرة. هذا ما يشير إليه تعريف بيتر سينغر للتفلسف، بوصفه «تعلم التفكير بعمقٍ وصرامةٍ منهجيةٍ أكبر، في المسائل أو الأسئلة الصعبة التي لا تستطيع الأبحاث الإمبريقية المباشرة تقديم الإجابة عنها»[**]. وفقًا لهذا التعريف، يمكن للمرء المحاجة أو المجادلة بأن بعض نصوص العظم، على الأقل، وربما على الأكثر أيضًا، هي نصوصٌ فلسفيةٌ بامتيازٍ؛ لأنها تتضمَّن، تضمنًا جزئيًّا ونسبيًّا على الأقل، رؤيةً أو أطروحةً عميقةً ومتميزةً، ومنطقًا واضحًا ومتماسكًا، ومحاجةً «عقلانيةً» متسقةً، واستنادًا أو إسنادًا معرفيًّا ضروريًّا إلى المرجعيات المعرفية ذات الصلة، ومنهجيةً «مضبوطةً يتكامل فيها التحليل والتركيب، والوصف والتقويم ... إلخ. وهذه السمات وما يماثلها هي الشرط الضروري والكافي لمعظم الأبحاث والنصوص الفلسفية المنشورة في الجامعات ومراكز البحث الأكاديمية. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنه صار لزامًا على الأبحاث أو النصوص الفلسفية المعاصرة أن تكون «علميةً»، لا بالمعنى الوضعي الذي يعبر عنه المصطلح الإنكليزي أو الفرنسي «science"، وإنما بالمعنى الذي يشير إليه المصطلح الألماني «Wissenschaft»، أي أن تكون أطروحةً منهجيّةً أو منتظمةً، وتتسم بالدقة والوضوح والمنطقية واتساق عناصرها أو أجزائها.

ليس غريبًا هذا التقارب بين طابعي «الفلسفية» و«العلمية» – السائد في معظم النصوص الفلسفية المعاصرة - في (بعض) نصوص العظم، نظرًا إلى تقديره «المفرط» للعلم لدرجةٍ تسمح بالحديث عن تضمن فكره نزعةً علمويةً ترى في العلم أعلى أشكال المعرفة الإنسانية، وتتبنى

---

*) صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية دفاعًا عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٩٠)، ص ٣٨٣.

**) Michael Hotchkiss, Q&A with Singer: A philosopher on his craft and practicing it at Princeton, 16 February 2017.

تراتبًا يكون فيه العلم هو الحكم الفيصل والمحكمة التي لا يمكن استئناف حكمها، إلا من داخل العلم نفسه. ففي فكر العظم، ما عادت الفلسفة أمًّا للعلوم (فقط)، بل أصبحت أيضًا بنتًا وأختًا لها، تستند إليها وتعتمد على معارفها ونتائجها، بقدر ما تقوم بدراستها، دراسةً نقديَّةً، للكشف عن أسسها وافتراضاتها ودلالتها وحدودها.

إن السمات النقدية والبحثية والعلمية (أو العلموية) في فكر العظم، ليست كافيةً، من وجهة نظر بعض المشتغلين في الفلسفة، لتصنيف العظم على أنه فيلسوفٌ. ونعتقد أنه عند التفكير في السؤال «هل العظم فيلسوفٌ؟» لا تكمن الأولوية، أو لا ينبغي أن تكمن، من وجهة نظرنا، في محاولة الإجابة عن هذا السؤال، بقدر وجوب أن تكون في محاولة الكشف عن الافتراضات القيمية التي ينطلق منها، والأبعاد التقويمية التي يتضمنها أو يهدف إليها. إن القول بأن العظم فيلسوفٌ أو غير فيلسوفٍ، هو حكم قيميٌّ، قبل (أو أكثر من) أن يكون حكمًا وصفيًّا. والتقويم الذي يتضمنه يخصُّ، بالدرجة الأولى، الفلسفة وموقعها من الأشكال المعرفية الأخرى (العلم، النقد، الأيديولوجيا)، ويضعها «فوق» كل هذه الأشكال من حيث المنزلة أو المكانة، و«تحتها» من حيث كونها أساسًا ضروريًّا لها، و«قبلها» من حيث أولويتها، وبعيدًا عنها لكونها متفردةً من حيث قيمتها. هذا التقويم، المضمر أحيانًا أو في معظم الأسيقة، والصريح حينًا أو في أسيقةٍ أخرى، هو ما نسميه «فلسفويةً» أو «نزعةً فلسفويةً»، وهي النزعة التي ترى أن الفلسفة ليست رأس الحكمة وقمة المعارف من حيث المكانة فحسب، بل هي أيضًا منبع الخير (وأساس الجمال)، في استعادةٍ، جزئيةٍ أو كاملةٍ، ضمنيةٍ أو صريحةٍ، للمماهاة السقراطية/الأفلاطونية بين الحقيقة والخير.

وإذا كان الاعتقاد بهذه الفلسفوية ومحايثتها لنصوص المفكر يمثِّلان شرطًا ضروريًّا لاتسام هذا النص أو الفكر بالسمة الفلسفية، فمن السهل القول إن فكر العظم، انطلاقًا من هذا الشرط أو المعيار، لم يكن فلسفويًّا، وبالتالي لم يكن فلسفيًّا. لم يكن لدى العظم أي نزعةٍ فلسفويةٍ على الإطلاق، ليس فقط لأنه كان، جزئيًّا ونسبيًّا على الأقل، علمويًّا، بل، أيضًا وخصوصًا، لأن فكره اتسم بطابعٍ أيديولوجيٍّ واضحٍ. وسنعمل في ما يلي على توضيح جانبٍ من السمة الأيديولوجية التي برزت في فكره غالبًا، بروزًا واضحًا وشديدًا، مع التركيز على علاقتها بـ (لا) فلسفية/فلسفوية فكره.

من الضروري بدايةً الإشارة إلى أننا لا نستخدم الأيديولوجيا هنا بالمعنى المعياري-القدحي، بل بمعنىً وصفيٍّ محددٍ يتمثَّل في كونها مجموعة الأفكار والقيم والغايات المترابطة والمعبرة، من وجهة نظر متبنيها، عن مصلحةٍ عامةٍ ما، لجماعةٍ أو مجموعةٍ ما، ينتمي إليها متبنو هذه الأيديولوجيا. وهذا المعنى الوصفي لا ينفي، من حيث المبدأ أو فعليًّا، الإمكانية الدائمة لاتسام الأيديولوجيا بهذه السلبية و/أو الإيجابية أو تلك. ومن الملاحظ أنه عند الحديث عن السمة

الأيديولوجية عمومًا، يتم التركيز غالبًا على الأبعاد السلبية لهذه السمة. فتُوضع السمة الأيديولوجية بوصفها مقابلاً سلبيًّا للسمة العلمية أو الموضوعية أو الفلسفية ... إلخ. والعظم نفسه أشار إلى هذا التضاد أو التناقض في عرضه للميل العام والضمني، في أحد نصوص أنطوان مقدسي، لأن يرى في مفاهيم التقدم والتخلف، والنمو والتأخر «مفاهيم برجوازية ذات مضمون أيديولوجي محض ولا قيمة علمية أو موضوعية مستقلة لها»(*). لكن على العكس من تلك النظرة، السائدة غالبًا أو عمومًا، كانت رؤية العظم للأيديولوجيا خاليةً من الحكم المعياري-القيمي المسبق، بمعنى أن الأيديولوجيا، في فكر العظم، ليست جيدةً أو سيئةً بالضرورة، فهي تكون كذلك وفقًا لمضامينها وتوظيفها وأهدافها ... إلخ.

لقد قام العظم بنقدٍ شديدٍ لما أسماه بـ«الأيديولوجيا الدينية»، لا لكونها أيديولوجيا، بل للمضمون الديني «السلبي» الذي تحمله، من وجهة نظره. وقد حدد العظم بدقةٍ الغرض من هذا النقد: «لفضح أنواع التزييف والاستلاب التي تفرضها الأيديولوجيا الدينية على الإنسان العربي.»(**) وفي رده على أدونيس، يشير العظم إلى أنه قام بصياغة مقاله «بأسلوب نقدي «اتهامي» وفقًا لتقاليد النقاش الفكري السجالي وأصول الصراع الأيديولوجي الهادف.»(***) فالعظم لم ينفِ السمة الأيديولوجية الملازمة لفكره غالبًا، بل أقرَّ صراحةً بهذا الوجود. ويعني هذا، في ما يعنيه، من جهةٍ أولى، أنه قد سعى غالبًا إلى الدخول بفكره، دخولاً مقصودًا ومرادًا أو واعيًا، إلى قلب أو خضم الصراع الأيديولوجي، ومن جهةٍ ثانيةٍ، أن هذه السمة الأيديولوجية ليست بالضرورة سلبيةً أو مرذولةً من وجهة نظره(****)، من دون أن ينفي ذلك إمكانية أن تكون كذلك أحيانًا، وهو الامر المتحقق فعليًّا في الايديولوجيا الدينية بامتيازٍ، من وجهة نظره أيضًا.

ويبقى السؤال الأساسي الذي سنتناوله في ما يلي: ما هي النتائج السلبية و/أو الإيجابية التي تمخض عنها اتسام فكر العظم بالطابع الأيديولوجي، وما تأثير ذلك على فلسفية و/أو فلسفوية هذا الفكر؟ في الإجابة عن هذا السؤال المركَّب، سنعمل على الإشارة، المقتضبة والمكثفة، إلى بعض السمات السلبية المنبثقة عن أيديولوجية فكر العظم أو المرتبطة بها، ارتباطًا مباشرً أو غير مباشرٍ. ويمكن تسويغ اقتضاب هذه الإشارات وتكثيفها، تسويغًا جزئيًّا ونسبيًّا، على الأقل،

---

*) العظم، ذهنية التحريم. ...، ص ١٥٦.

**) العظم، نقد الفكر الديني، ص ١٠.

***) العظم، ذهنية التحريم ...، ص ٧٢.

****) انظر، على سبيل المثال، إلى حديث العظم، في "نقد الفكر الذاتي بعد الهزيمة"، عن "دورٍ إيجابيٍّ لعبته الإيديولوجيا الصهيونية في تحويل المرأة اليهودية العربية من امرأة شرقية إلى امرأة ثوريةٍ متحررةٍ وتقدمية": العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط١ ١٩٦٨، (بيروت: دار الطليعة، ط٤ ١٩٧٠)، ص ١٥٦-١٥٧.

بنموذجيتها ودلالتها العامة والمهمة، من ناحيةٍ، وبكوننا قمنا بمحاولة إظهار معقوليتها، النسبية والجزئية، ومناقشتها، مناقشةً مفصلةً، في أبحاثٍ أخرى منشورةٍ أو ستُنشر «قريبًا»، عن فكر العظم(*)، من ناحيةٍ أخرى.

تبدو أيديولوجية فكر العظم واضحةً في الطابع الصدامي الذي اتسم به هذا الفكر عمومًا، في تناوله للأيديولوجيا الدينية خصوصًا. وعلى الرغم من الإمكانية النسبية والجزئية، لتسويغ اللجوء إلى الصدام، فإن هذا التسويغ لا ينفي وجود محاذير وسلبياتٍ ملازمةٍ غالبًا للصدام والنزعة الصدامية. ويأتي في مقدمة هذه السلبيات اختزال الواقع، على الصعيد المعرفي، إلى طرفين متناقضين لا يمكن التوفيق بينهما، وإغفال أو إهمال وجود ممكناتٍ موضوعيةٍ أخرى لا ترتد إلى أحد هذين القطبين. ففي تناوله الصدامي للأيديولوجيا الدينية، أو للدين و/أو للفكر الديني، لم يرَ العظم في تلك الأيديولوجيا أو في ذلك الدين والفكر الديني أي إيجابيةٍ، حيث تم اختزال العالم إلى قطبي السالب والموجب، المشكلة أو العقبة والحل، الباطل والحق... إلى آخره من هذه التصنيفات المانوية الثنائية(**). ووفقًا لهذا التقسيم الأيديولوجي، لم يسعَ العظم في كتاباته إلى فهم «خصمه» أو التحاور معه، ومحاولة تقريب وجهات النظر والوصول إلى حلولٍ ما، يمكن أن تكون مقبولةً من قبل الطرفين، بل كان فكره إقصائيًّا بالكامل، بمعنى أنه لم يكن يرى، من حيث الوجود والوجوب، سوى إمكانيةٍ واحدةٍ، للتعامل مع هذا «الخصم» أو «العدو»: الإقصاء والاجتثاث الكاملين. وأظن أنه من الواضح لا -»موضوعية» هذه الرؤية الأيديولوجية، ولا - فائدتها، بالمعنى العملي أو البراغماتي. وقد أدرك العظم نفسه ذلك، وهذا هو أحد الأسباب التي جعلته يتخلى لاحقًا عن هذه الرؤية، ويتناول الظاهرة الدينية، تناولًا تحليليًّا مدقِّقًا، يكشف الاختلافات/الخلافات الأساسية القائمة بين اتجاهاتها، بما يسمح بالتفاعل الإيجابي مع بعضها، من جهةٍ أولى، والإبقاء على حالة الصدام المفروضة أو الاضطرارية مع بعضها الآخر، من جهةٍ ثانيةٍ.(***)

ولا تقتصر سلبيات الأيديولوجيا على تأثيرها السلبي المحتمل في «موضوعية» الباحث أو

*) انظر خصوصًا: حسام الدين درويش، "في التمييز بين النقد والانتقاد: فكر صادق جلال العظم أنموذجًا"، مجلة قلمون، (قيد النشر) العدد الأول، آذار ٢٠١٧؛ "في النقد والتابو (الجنسي) عند صادق جلال العظم"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قيد النشر.

**) يشير الرحموني إلى أنه بالإضافة إلى تقديمه «أنصاف حقائق»، فإن هذا «التقسيم المانوي للعالم» هو من أهم خصائص التفكير الأيديولوجي باعتباره وعيًا زائفًا. انظر: العظم و«النقد الذاتي بعد الهزيمة»»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (٢٠١٥)، ص ٥٢.

***) انظر، على سبيل المثال أو الخصوص، المجلدين الأول والثالث من نصوص العظم عن السياسة والدين، والمجموعة والمنشورة باللغة الإنكليزية في: Sadik J. Al-Azm, On Fundamentalisms, Vol. 1, Is Islam Secularizable?: Challenging Political and Religious Taboos, Vol. 3 (Berlin: Gerlach Press. 2014).

المفكر فحسب، بل يمكن أن تتعدى ذلك، في كثيرٍ من الأحيان، إلى دفعه إلى القيام بدور الداعية والمبشِّر، على حساب (أو إضافةً إلى) دوره البحثي - الفكري المدقق. وقد أفضى ذلك عمومًا، لدى بعض المفكرين العرب، والعظم من ضمنهم، إلى الإفراط، أحيانًا أو غالبًا، في التشديد على دور الإرادة في صنع الواقع السياسي وتغييره أو تغيره وتقدم المجتمع أو تخلفه(*)، وإلى خلق فجوةٍ أو ثغرةٍ، بين توصيف مشكلات الواقع المستعصية والتبشير بالمستقبل الأفضل الذي ستصنعه إرادة جماهير هذه الأمة و«حركة التحرر العربية». وقد كان العظم «واعيًا» لحضور هذه النزعة الإرادوية وتلك الهوة أو الثغرة في نصوصه، وذهب إلى حد القول بملازمة هذا الحضور لكل تنظيرٍ أيديولوجيٍّ منخرطٍ في الصراع الاجتماعي/النزاع الطبقي.(**) ويمكن تسويغ هذه المبالغة في التعويل على الإرادة، وتلك الهوة بين التنظير لمشكلات الحاضر والتبشير بالمستقبل الأفضل، بالإشارة إلى أن ذلك التنظير هو، في حد ذاته، فعلٌ يسعى إلى تحفيز هذه الإرادة على ردم هذه الهوة، بدلًا من الانكفاء إلى حالةٍ من العدمية السلبية، التي تزيد من سلبية الواقع، من خلال الاكتفاء بتوصيفٍ «موضوعيٍّ» أو يسعى لأن يكون موضوعيًّا، لا يأخذ في الحسبان مرونة الإرادة الإنسانية وفاعليتها، والتأثير السلبي، الممكن أو المحتمل، لهذا التوصيف فيها.(***) ونعتقد أن إدراك العظم لذلك الدور الممكن للفكر والكتابة أو القول هو أحد الأسباب التي جعلت فكره يتسم بالطابع الأيديولوجي، على الرغم من إدراكه للسلبيات الملازمة غالبًا لهذا الطابع.

بالانتقال إلى إيجابيات الأيديولوجيا عمومًا، وتلك التي حايثت فكر العظم خصوصًا، سنبين، بوضوحٍ أكبر، تأثير تلك المحايثة على فلسفية و/أو فلسفوية هذا الفكر. ومن أجل ذلك، سنعود إلى مناقشة التعريف الدولوزي للفلسفة بوصفها «إبداعًا للمفاهيم»، لنعمل على تمييزها وفصلها، النظري والمؤقت، عن الأيديولوجيا، لنقول، على هذا الأساس، إن الفلسفة تتسم، من حيث المبدأ، بالتجريد وبعمومية مفاهيمها، لكونها تبحث في «الكينونة من حيث هي كينونة»، وفقًا للتعريف الأرسطي للميتافيزيقا. وقد أشرنا من خلال السعي إلى تحديد ماهيات الأشياء أو الأفكار أو القيم ... إلخ: «ما العدالة؟»، «ما الحب؟» ... إلخ. ولهذا لا يمكن التنظير، على

*) انظر، على سبيل المثال، الانتقاد المحق، جزئيًّا ونسبيًّا، الذي وجهه نويهض لفكر العظم، في هذا الخصوص، في: وليد نويهض،" الحداثة والتراث أو الأيديولوجية ضد التاريخ. قراءة في كتاب: صادق جلال العظم، "ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب""، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص ٥٢٨.

**) انظر، على سبيل المثال، حديث العظم عن الفارق بين "البيان الشيوعي و"رأس المال" لماركس، والفارق بين "ما العمل" و"تطور الرأسمالية في روسيا" للينين، في: العظم، ثلاث محاورات فلسفية ...، ص ٤٦٩.

***) انظر، في هذا الخصوص: حسام الدين درويش، عندما تقول، أنت (لا) تفعل: في مسؤولية الكلمة، شبكة جيرون، ٢٣ كانون الأول، ٢٠١٦.

المستوى الفلسفي الأولي، في أي ميدانٍ، بدون الاستناد إلى مفهومٍ عامٍّ ومجردٍ. فالحديث الأيديولوجي عن السلطة السياسية، على سبيل المثال، يسبقه، أو ينبغي أن يسبقه، على المستوى الفلسفي، تأسيسٌ مفهوميٌّ لماهية السلطة، ومن ثم ماهية السلطة السياسية عمومًا، قبل التناول الأيديولوجي لهذه السلطة (السياسية) أو تلك خصوصًا. الفكر الفلسفي يتموضع إذن على مستوى المجرد العام أو العمومي، في حين يتمحور الفكر الأيديولوجي حول المتعين-المجرد، أو حول تعينات هذا المجرد العام، في هذا السياق المجدَّد أو ذاك.

لأغراضٍ جدليةٍ وجداليةٍ، سنقبل أو نسلِّم بهذا الفصل أو التقابل التبسيطي بين الفلسفة والأيديولوجيا، وبالفصل أو التقابل المماثل بين الفلسفة والنقد، من حيث أن النقد ليس إبداعًا للمفاهيم، بل رؤيةً تابعةً لمفاهيم المنقود أو لمفاهيم أخرى جاهزةٍ أو ناجزةٍ مسبقًا. ونحن نقول بتبسيطية هذا التقابل، لأننا أشرنا أعلاه إلى تفككه أو إلى إمكانية تفكيكه وضرورة هذا التفكيك. ويهدف تسليمنا بالفصلين أو التقابلين المذكورين إلى الانتقال من مناقشة المعنى الوصفي للفلسفة إلى التركيز على مناقشة الافتراضات والتراتبية القيمية أو التقويمية القابعة، بوعيٍ أو بدونه، خلف هذا المعنى.

للوهلة الأولى، يبدو أن الفلسفة أكثر أهميةً من الأيديولوجيا والنقد، لاعتماد كليهما عليها من ناحية المفاهيم، ولأن الفلسفة أكثر عموميةً واتساعًا، لكون مفاهيمها تغطي كل الماصدقات الممكنة، في حين أن النقد والأيديولوجيا يرتبطان، ارتباطًا كبيرًا أو كاملًا، بماصدقاتٍ محدودةٍ وأسيقةٍ متعينةٍ. لكن لا ينبغي، هنا وفي معظم الأسيقة الأخرى، الاعتماد على الوهلة الأولى للفكر، بل ينبغي التحول أو الانتقال من فكر البداهة الارتجالي إلى الفكر التأملي-التفكري الذي يمعن النظر في المسألة وفي التفكير السائد في خصوصها.

لأغراضٍ جدليةٍ وجداليةٍ، سنقبل أو سنسلِّم أيضًا بأن الفلسفة هي، من حيث المبدأ أو من منظورٍ ما، أكثر أهميةً أو أساسيةً من الأيديولوجيا والنقد. لكن السؤال هنا هو: هل تحتفظ الفلسفة بالمكانة ذاتها في كل الأسيقة والأوضاع، وبغض النظر عن الشروط والمتطلبات المرتبطة بهذا السياق أو الوضع التاريخي المتعين أو ذاك؟ وبكلمات أخرى أكثر تحديدًا وتخصيصًا، هل كان وضع الواقع والفكر العربيين، بعد هزيمة حزيران، عى سبيل المثال لا الحصر، يتطلب، تطلبًا ملحًّا وضروريًّا، ذلك النوع من الأيديولوجيا النقدية أو النقد الأيديولوجي الذي مارسه العظم آنذاك؟ نعتقد أن الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال هي الأرجح لدى الكثيرين، بما في ذلك الذين يأخذون على العظم تركيزه على ممارسة النقد بدلًا من التفلسف ومحاولة إبداع المفاهيم. وهي، في كل الأحوال، إجابة العظم الذي وضع في بداية كتابه «نقد الفكر الديني»، اقتباسًا لياسين الحافظ، جاء فيه: «إن نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده

نقدًا علميًّا – علمانيًّا صارمًا وتحليلها تحليلاً عميقًا نفاذًا، واجبٌ أساسي من واجبات حركة الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي. وإن مثل هذا النقد هو وحده القادر على اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة في إرثنا الاجتماعي.»(*) يبين هذا الاقتباس المهم ان «النقد وحده»، لا التفلسف بوصفه إبداعًا للمفاهيم، هو الذي كان مطلوبًا، من «الفكر العربي الملتزم»، آنذاك، من وجهة نظر الحافظ والعظم وكثيرين غيرهم. وعلى الرغم من أن، أو لأن، النقد المطلوب ينبغي أن يكون نقدًا علميًّا – علمانيًّا صارمًا، فإن هذا النقد هو نقدٌ أيديولوجيٌّ بامتيازٍ، لأنه نقد «حركة الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي». وهذا بالضبط ما عمل العظم على القيام به في معظم مؤلفاته في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، خصوصًا أو تحديدًا.

كيف يمكننا أن نفسر أن بعض منتقدي «لا-فلسفية» فكر العظم، يتفقون معه ومع الحافظ، على أهمية النقد الأيديولوجي وضرورته الملحة، من جهةٍ أولى، ويقومون بانتقاده على تركيز فكره على ممارسة هذا النقد، من جهةٍ ثانيةٍ؟ نعتقد انه يمكن رد هذا التناقض، ردًّا جزئيًّا ونسبيًّا، إلى نزعتهم الفلسفوية، التي تجعلهم يصرون على أولوية الفلسفة وعلى مكانتها الأعلى والأهم، بوصفها إبداعًا للمفاهيم»، حتى عندما لا يكون هذا الإبداع أولويةً أو ضرورةً ملحةً. إن رؤية هؤلاء الفلسفويين هي رؤيةٌ أيديولوجيةٌ، من حيث انحيازها إلى الفلسفة والتفلسف، والإفراط في الإعلاء من شأنهما ومكانتهما، على حساب ضرورات الواقع أو متطلباته وحاجاته، وممكنات الفكر الأخرى. وتبني الفلسفة كأيديولوجيا أمرٌ شائعٌ في فكرنا العربي، وهو يترافق مع تحويل الفلسفة إلى ما يشبه الدين، من حيث تحوُّل المتفلسفين أو المشتغلين في الفلسفة إلى رسلٍ ومشائخ فكرٍ ودعاةٍ يسعون إلى هداية الناس إلى الفلسفة، باسم تنويرهم، وبغض النظر عن (عدم) تناسب هذه الفلسفة – الدين مع أوضاع هؤلاء الناس واحتياجاتهم وقيمهم وأفكارهم. والطريف في الأمر، أن تبني الفلسفة كأيديولوجيا يتضمن غالبًا ذمًّا للأيديولوجيا أو قدحًا فيها، واختزالها إلى وعيٍ زائفٍ. إن هذه الأيديولوجيا أو الفلسفوية هي التي جعلت بعض نقاد فكر العظم أو متابعيه يتحسرون على قلة أو انعدام إنتاجه الفلسفي، ويعبرون عن أسفهم لأنه خصص (معظم) وقته وجهده الفكري للنقد، ويتمنون لو أنه خصص بعضًا من هذا الوقت والجهد، أو جله، وربما كله، لإنتاج نصوصٍ فلسفيةٍ، أي نصوصٌ تتضمن إبداعًا للمفاهيم، ولا تنشغل بالنقد كثيرًا. وانطلاقًا من قناعتنا بأهمية النقد الذي مارسه العظم وضرورته آنذاك، وحتى الآن في كثيرٍ من الأحيان، فإننا «نحمد» العظم على تركيزه على النقد والانخراط في الصراع الأيديولوجي، لأنه لولا ذلك، لاقتصر على أن يكون «مجرد فيلسوفٍ».(**)

---

*) العظم، نقد الفكر الديني ...، ص ٥.

**) إن حضور أو انتشار الفلسفوية بين المشتغلين في الفلسفة ناتجٌ عن عوامل مختلفة، ونعتقد أن من بين هذه العوامل هو المهنوية أو النزعة المهنية، والتي تعني إعلاء عددٍ (كبيرٍ) من أولاد أي صنعةٍ شأن صنعتهم والإفراط

من الواضح أن العظم ليس فلسفويًّا مطلقًا. فعلى العكس من الفلسفويين الذين يماهون بين الفلسفة والحكمة والقيم الأخلاقية والجمالية والمعرفية الإيجابية فقط، يرى العظم أن الفلسفة يمكن أن تنتج أو تتضمن أفكارًا بناءةً و/أو هدامةً، قيمًا خيرةً و/أو شريرةً. والسمة الأيديولوجية فكر العظم هي أحد العوامل التي حصنته من الوقوع في فخ هذه الفلسفوية. وعلى الرغم من خشيتنا من الذهاب بعيدًا في تقريظ الأيديولوجيا، لأننا لا نود الابتعاد عن الفلسفوية، والوقوعي في فخ تبني أيديولوجوية أو أيديولوجيا مضادةٍ، فإننا نود الإشارة إلى إيجابياتٍ أخرى لحضور الأيديولوجيا في فكر العظم.

يمكن للأيديولوجيا أن تكون كالبوصلة الموجهة التي تعصم الفكر من أن يجوب النصوص والأفكار، بدون امتلاك هدفٍ واضحٍ. ففي الفلسفة كثيرٌ مما يغري قارئها لكي ينفصل أو يغترب عن واقعه ويدخل في لعبة التناص واللعب بالكلمات والأفكار، بعيدًا عن أهمية هذه الأفكار ودلالاتها، لا بالنسبة إلى مجتمعه ومن يشعر أنه ينتمي إليهم أو يهتم بأمرهم فحسب، بل بالنسبة إليه هو شخصيًّا. فثمة من يمارس الترحال الفكري-الجمالي في عالم الأفكار والنظريات والفلسفات، ويستسلم لهذا الإغراء أو ذاك بدون أن ينشغل بـ(عدم) إمكانية توظيفه، في مناقشة المسائل والمشاكل أو الإشكاليات المرتبطة بواقعه وواقع مجتمعه المتعيّن. إن السمة الأيديولوجية لفكر العظم قد حددت له كيف يقرأ النصوص وما المواضيع التي ينشغل بها، وكيف يمكن أن يقوم هو أو غيره بتوظيفها، بما (لا) يتماشى مع القيم والمبادئ التي يؤمن بها ومع الغايات أو الأهداف التي يتطلع إلى تحقيقها. فعند العظم، «التفلسف والفلسفة ليستا لعباً بالكلام، بقدر ما تعطيك موقعاً لتغيير العالم»[*]. وهكذا فإن التفلسف عند العظم يقوم، بالدرجة الأولى على استخدام الفلسفة أو توظيفها، لا على أن يكون موظفًا لديها أو مستخدمًا عندها أو من قِبَلها.

يبين فكر العظم أن الفلسفة (والفكر عمومًا) بدون أيديولوجيا هي (غالبًا) عبثٌ، وتفلسفٌ بالمعنى العامي للكلمة. والأيديولوجيا بدون فلسفةٍ فقيرة أو ضحلة المضمون وضعيفة أو هشة الأسس. أما النقد، فهو يقوم، في الفكر المعاصر، بالدور الذي قام المنطق في الفلسفة الوسيطة؛ فهو آلة الفلسفة ومدخلها، ويمكن إضافة أنه (في) قلبها أيضًا. ومع التشديد على أهمية نقد النقد وتفكيكه وضرورة سبر أو استكشاف آلياتٍ أخرى أو منطقٍ آخر للتعامل مع الفكر والواقع،

في التشديد على أهميتها، مقارنةً بالمهن أو الصنعات أو الحرف الأخرى. ونذكر، في هذا السياق، ما قاله أستاذ برغسون المختص بالرياضيات لبرغسون، عندما علم أنه ينوي أن يترك مجال الرياضيات، ليتخصص في الفلسفة: "إنك بذلك لن تكون إلا فيلسوفًا". ونعتقد أنه من "حسن حظ" قارئي الفلسفة أن برغسون قد قبل، في نهاية المطاف، أن يكون "مجرد فيلسوفٍ" لا عالم رياضيات.

*) ()ليانة بدر، «التاريخ لا يتقدم ولا يقف عند الهزيمة»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (٢٠١٥)، ص ٥١. نعتقد أنه يوجد خطأ في العنوان الذي نفترض أنه «التاريخ يتقدم ولا يقف عند الهزيمة».

فإننا نعتقد أن التعامل مع الفلسفة والأيديولوجيا، تعاملاً نقديًّا صارمًا، يمكن أن يساعد على تجنب تحولهما أو تحويلهما إلى فلسفويةٍ وأيديولوجويةٍ، ويسمح بالتالي بالتفاعل الإيجابي والجدلي البناء بين هذين الطرفين. وهذا ما نعتقد أنه قد حصل، جزئيًّا ونسبيًّا، في فكر العظم.



د. علي عبدالهادي المرهج

منطلقـات النزعـة التنويريـة في فكـر صـادق جـلال العظـم النقـدي

ما يميز صادق جلال العظم بوصفه مفكراً مهما، كونه استطاع اختراق الخطوط الحمراء في ما هو مسكوت عنه في فكرنا الديني، ونقده بوصفه فكرا يحمل بين جنباته الدعوة للأسطرة والخرافة والتعلق بالغيب بما هو مغيب للعقل. اخترق صادق جلال العظم حُجب التابو والكشف عن وهنه وضعفه وترديه ممثلا في الفكر الديني السائد ورديفه الخطاب السياسي اللذان صارا يسند بعضهما بعضا.

لم يسبق العظم مفكر تناول بصراحة وبدقة تحليلية وبجرأة "نقد الفكر الديني" لا سيما ما طرحه في كتابه الذي يحمل هذا العنوان نفسه، صدر عن دار الطليعة ببيروت عام ١٦٦٩م. وفيما بعد "ذهنية التحريم" و "ما بعد ذهنية التحريم"، وهو كعادته كاتب إشكالي، حينما يكتب كتابا أو مقالا لا بد وأن يثير الكثير من الكتاب والمفكرين، بل والسياسيين وجل رجال الدين من مسيحيين ومسلمين. وهو قد فاق كثير من المفكرين في جرأته الفكرية والنقدية، فكان كتابه "نقد الفكر الديني" بالمقارنة مع كتاب أركون "تاريخية الفكر الإسلامي" من جهة العنوان أكثر جرأة رغم السبق الزمني الطويل لكتاب العظم على كتاب أركون، وما يجعلنا نقول بذلك هو أن العنوان الأصلي لكتاب أركون و"نقد العقل الإسلامي" وتحفظا

من أركون وحسابه لإمكانية إثارة هذا العنوان واستفزازه لكثير من المسلمين، فقد اختار العنوان الثاني، فقد كان واستمر العظم لآخر أيامه صلبا في مواجهاته الفكرية وحتى السياسية، ولم يكن كتابه "ذهنية التحريم" بأقل جرأة من "نقد الفكر الديني" بل كان وقعه أشد وأبلغ، لأنه تناول في قسمه الثاني مسألة كانت في وقتها في غاية الخطورة وهي كتاب سليمان رشدي "آيات شيطانية" ومواقف الكفير التي صدرت منه في العالميين الإسلامي والعربي، ومحاولته تأكيد دعوته إلى حرية التفكير والتعبير وأن يعامل العمل الأدبي معاملة وكأنه كتاب في التأريخ، لأن الأول يعتمد الخيال والثاني يعتمد الوثيقة.

أهم المنطلقات في فكر صادق جلال العظم

١. نقد المألوف والسائد في الوعي الجمعي العربي، من هيمنة للفكر الأسطوري وحضوره فاعل في حياتنا العربية ودعوته لتبني الرؤية النقدية. نقده لشيوع الفكر الأسطوري حتى في الفكر الديني أيا كان شكله إسلاميا كان أم مسيحيا. ويعتقد(*) أن مهمة الفكر الإشتراكي العلمي "استئصال الأسطرة وإحلال التعليم والثقافة العلمية محلها". فضلا عن دعوته للنقد الذاتي الذي طرحه في كتابه "النقد الذاتي بعد الهزيمة"، يرى فيه "أن الشخصية العربية تميل إزاحة المسؤولية عن النفس وإسقاطها على الغير وقد تجلت هذه النزعة بكل وضوح بعد هزيمة الخامس من يونيو، وتتمثل هذه النزعة في محاولة إرجاع الهزيمة العربية إلى عوامل خارجية" ويرى العظم أن واحد من مشاكل العرب مغالاتهم في تأكيد الذات والميل الملح لإظهار القدرة الفائقة في التحكم بالأمور، فضلا عن استهتارهم بقوة العدو وطاقته والاستخفاف به وتأكيد النفس والمباهاة الدائمة عن طريق الادعاءات الفارغة والتقيد بالمظاهر الخارجية والشكليات. إن هذه الشخصية إذا وجدت نفسها في مأزق يفضح عجزها، تبرع في إزاحة المسؤولية عن نفسها ونسبتها لقوى خارجية(**).

استمد العظم كثيرا من سمات النزعة النقدية من الفلسفة الماركسية، فقد بقي أمينا لها ملتزما بمنطلقاتها الفكرية، لا سيما ببعدها النقدي، وهذا ما دافع عنه في كتابه "دفاعا عن المادية والتاريخ" "فالماركسية هي فلسفة العصر النقدية بامتياز"(***).

٢. نقد التوظيف السياسي للدين، ونقد "وعاظ السلاطين" الذين يزينون للمستبد أفعاله، ويزيدون خوف الناس من المجهول وتأكيد فكرة أن "الحاكم هو ظل الله في أرضه". لأن "الدين

---

*). صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١٠، ٢٠٠٩م، ص٩٩.

**). ينظر: صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة،

***). ينظر: صادق جلال العظم: دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت. لبنان، ط١، ١٩٩٠.

هو المصدر الرئيس لتبرير الأنظمة الملكية في الحكم لأنه أفتى بأن حق الملوك نابع من إله وليس من الأرض"[*].

أو محاولة تبرير هزيمة بعض الحكام في معاركها في جعل الناس أكثر غيبوبة في تزيين فعل الاستقواء بالمتخيل الديني، ومحاولة تشكيل الوعي الجمعي باتجاه بعث الوعي الإيماني والديني لتبرير هزيمة العرب في حرب ١٦٦٧م أمام العدوان الصهيوني، وبعث دعاية ظهور العذراء وتبني أجهزة إعلام السلطة المصرية هذه الدعاية والسعي لنشرها. وقد عدها العظم مناورة استخدمتها الدولة الناصرية لتصفية آثار العدوان، وهي لا تليق بدولة تتبنى المنهج الثوري الإشتراكي، فكان الأولى بأجهزة هذه الدولة تثقيف الشعب وتعليمه لا تزيين الخرافات وإظهارها بمظهر الحقائق العلمية.

وفي الوقت الذي ينتقد فيه رجال الدين المبررين للسلطة المستبدة، نجده ينتقد العلمانيين من الإشتراكيين والليبراليين الذين يتبنون النزعة التبريرية، وتبني مقولات الفكر المدني والدفاع عنها وكأنها من متبنيات التراث مستشهدين بنصوص من القرآن والسنة والتراث، فيها ما يبرر نزوع السلفي ويجد الإشتراكي نصوصا أخرى تبرر نزعته، ولا يختلف الديمقراطي الليبرالي عن سابقيه في تقصي حوادث التاريخ بما يخدم توجهه، فتجد مثلا: عند مفكري السلطة في مصر والجزائر والعراق "ديمقراطية اشتراكية" وعند مفكري السلطة السعودية "ديمقراطية سلفية"، وفي تركيا "ديمقراطية كمالية"[**].

٣. نقد اتساع مساحة القدسي والمقدس في الثقافة والحياة العربية. فصار كل ما لا تفسير له عندنا معجزا وصارت بعض شخصياتنا الاجتماعية والدينية بحكم وجودها الفاعل في الحياة اليومية أكثر قدسية حتى من النص المقدس نفسه، وصار الفكر الديني بكل تمظهراته بما فيها الخرافي والأسطوري مقدسا ولا يمكن الاقتراب منه أو نقده، حتى بعض رؤى رجال الدين وتفسيراتهم هي الحقيقة المطلقة التي لا يأتيها الباطل لا من أمامها ولا من خلفها.

٤. الدعوة الصريحة لتبني العلمانية فكرا ومنهجا وطريقة سلوك وحياة، بوصفها دعوة لفصل الدين عن الدولة وتحمل بين طياتها تنشئة الوعي المواطني على أساس الانتماء الوطني لا على أساس الانتماء العرقي أو الديني أو المذهبي، لذلك نجده في كتاباته، دائم النقد للفكر الديني، إسلاميا كان أم مسيحيا، سنيا كان أم شيعيا، وهو مع الفكر الوحدوي العربي حينما لا يكون إقصائيا لفكر الأقليات وحضورهم الفاعل في الحياة المدنية. لكن ينتقد بشدة بعض متبنيات

---

[*]). صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، ص١٧.

[**]). صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، المصدر نفسه، ص٣٥.

العلمانيين من الديمقراطيين الليبراليين "الذين يدعون الى أن الإسلام جاء بالديمقراطية قبل أن يأتي به الغرب لأنها موجودة في نظام الشورى.[*]

٥. نقد "ذهنية التحريم" وتبنيه الدعوة لحرية الفكر، لا سيما في نقده لنزعة التكفير للفكر الحر، وهو ما يعبر فيه عن حال الفكر الديني الإسلامي وسطوة مؤسساته وهيمنتها، وسعيها الجاد لإقصاء التعددية الفكرية والثقافية، معبرا في ذلك عما يتعرض له المفكر النقدي من مضايقات ومحاكمات وحتى تصفية جسدية، سعت أطراف لتكريس "ذهنية التحريم" وكأنها صارت عادة، أهم هذه الأطراف، كما حددها العظم هي:

١. السلطات الرسمية المسؤولة عن هذا الجانب (وغيره) من حياة مجتمعاتنا.

٢. السلطات شبه الرسمية المسؤولة عن تأطير نشاطنا الروحي والأيديولوجي والنقدي والأدبي والفني والفكري، وهي في الوقت نفسه غير مسؤولة عن سلوكنا الفردي.

٣. جهات ليس لها من مهمة سوى "تلقين الحقيقة" ينطلق دعاتها من "حقيقة نخبوية ثابتة في أذهانهم تفيد أن النفع كل النفع للمواطنين هو الإنصات لهم والانصياع لأوامرهم في حجب فكر وإتاحة آخر. لأنهم "مسؤولين عن مستقبل الأمة وأوصياء عليها"[**].

تعرض العظم للمحاكمة وحملات التشويه التي شنتها عليه مؤسسات "تلقين الحقيقة" والجهات الممثلة للوعظ الديني كرد فعل على نقده للفكر الديني، وبعد سلسلة من الاتهامات ورد التهم تمت تبرئته من قبل القضاء. وقد تعرض لذلك من قبل علي عبد الرازق لتأليفه كتاب "الإسلام وأصول الحكم" عام ١٩٢٥، الكتاب الأجرأ في زمنه من حيث جديته في نقد فكرة دمج الدين بالدولة وتفنيده لفكرة الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية، وتأكيده أن سلطة الرسول، جاءت كسلطة روحية قمعية لتتمم مكارم الأخلاق، وحكم الدولة جاء للرسول عرضا، ولم يأت الإسلام بأحكام لإدارة الدولة. المهم شُنت حملة شعواء ضد الرجل وتمت محاكمته وأراد القضاء التفريق بينه وبين زوجته، كما حصل فيما بعد لنصر حامد أبي زيد في الحملة التي حصلت ضده أيضا نتيجة لنقده الفكر الديني، وكان كتابه "نقد الخطاب الديني" على الرغم من اختلاف موضوعاته عن كتاب صادق جلال العظم إلا أن يتشابه معه في العنوان والهموم والمعاناة التي حصلت لمؤلفه وهروبه من مصر، وقضاء بقية حياته في بلاد المهجر. لا لشيء إلا لأنه فكر بصوت عال وحرث في مناطق لا يستطيع "العقل المستقيل" كما يسميه أركون أو العقل الأرثوذوكسي تصور إمكانية الخوض فيها ولكن صادق جلال العظم مسبوقا بعلي عبد الرازق وطه حسين

---

*). المصدر نفسه، ص٣٤.

**). ينظر: صادق جلال العظم: ما بعد ذهنية التحريم، دار المدى، بغداد العراق، ط٢، ٢٠٠٤م، ص١١.

في نزعته النقدية وموقفه "في الشعر الجاهلي" ومحاولة تطبيق منهج الشك الديكارتي على الشعر الجاهلي والتوصل للشك بمصداقية انتسابه كنظم شعري بالصيغ الجمالية التي ظهر فيها، بوصفه ليس شعرا جاهليا وإنما أضيفت له من جماليات تحول الوعي المدني في زمن نشوء الدولة الأموية.

واحدة من مشاكل الفكر العربي أنه لا يحتمل الفكر المغاير لأنه فكر مطابقة ومشابهة، والاختلاف يعني التشكيك بطبيعة التفكير الديني السائد والقائم على فكرة العصمة وامتلاك الحقيقة المطلقة و"إن الدين عند الله الإسلام". لذلك لم تستطع جل مجتمعاتها وأنظمتها السياسية بدعم من المؤسسة الدينية الوعظية تحمل الفكر النقدي، ولنا الكثير من الشواهد غير ما ذكرنا، مثل ما تعرض له كل من فرج فودة وحسين مروة صاحب كتاب "النزعات المادية في الإسلام" من تصفية جسدية. و ما تعرض له محمد أحمد خلف الله الذي كتب أطروحته للدكتوراه بعنوان "الفن القصصي في القرآن الكريم" والتي فيها موقف يقترب من موقف العظم من بعض قصص القرآن لا سيما قصة "إبليس" و "الطوفان" وغيرهما، إذ عدوا هذه القصص وما شابهها "هي من أساطير الأولين" والمرام منها ليست مقدار مصداقيتها لرواية الحدث التاريخي لأن القرآن ليس كتابا في التاريخ، بل هي قصص رويت لأجل أخذ العبر. ولكن مثل هكذا آراء لا يستطع العقل الأحادي النظر تحملها وقبولها على أساس أنها من باب حرية الفكر.

لذلك وجدنا العظم في كتابه "ذهنية التحريم" ينتقد موقف المؤسسة الدينية من تكفير سليمان رشدي بسبب كتابه "آيات شيطانية"، فضلا عن انتقاده للكثير من المفكرين العرب الذين وقفوا ضد رواية سليمان رشدي، لأنه تعاملوا مع الرواية ليس بوصفها عمل أدبي ذو طابع خيالي، بقدر ما تعاملوا معها وكأنها نص لمحقق لاهوتي ومؤرخ إسلامي، وهذا لا يعني أن العظم يتبنى رؤى سليمان رشدي، ولكنه يجد أن ما طرحه من آراء هي تقع في باب حرية التعبير، وسلاح مواجهة الرأي هو الرأي، والحجة بالحجة. لا التكفير والملاحقة والتهديد بالقتل[*].

٧. نقده لنزعة التوفيق أو الدمج أو فكرة الانسجام الكامل بين العلم والدين، منتقدا في الوقت ذاته توجه مجموعة من المفكرين الإسلاميين والمسيحيين مثل نديم الجسر وسيد قطب والاب فرانس وادوبرا وصبح الصالح وموسى الصدر لإيمانهم بفكرة التكامل بين العلم والدين ويجد ان هذه فكرة بها قفز على الواقع ولا تتعدى أكثر من كونها مجاملات وجبر الخواطر الذي يرضي جميع الأطراف ولا يزعج أحدا لاسيما في اعتماد هؤلاء على القول بخلو الدين من الأساطير لاسيما المفكرين المسلمين[**].

---

[*]. صادق جلال العظم: ذهنية التحريم، دار المدى، بغداد ـ العراق، ط١، ١٩٩٧.

[**]. العظم: نقد الفكر الديني، ص٢٥.

ولا تتعدى هذه المحاولات كونها نوايا حسنة من بعض رجال الدين المعتدلين للاستجابة لزحف الفكر العلمي في الغرب وتقهقر المؤسسة الكنسية، وما محاولات بعض رجال الدين، مسلمين كانوا أم مسيحيين، للتوفيق بين مقولات العلم ومقولات الدين، سوى محاولة لا طائل منها، وإن كانت بعض الموضوعات يشترك في الاهتمام الدين والعلم والعلم معا، لكن منطلقات كل منهما مختلفة، فالدين ينطلق من مجموعة من المسلمات النهائية، بينما مسلمات العلم ليست كذلك، فما يكون في العلم مسلمة اليوم يمكن أن يكون غدا أو بعد غد محل نقد وتمحيص واختبار. الحقيقة في الدين نهائية ومعروفة سلفا، بينما هي في العلم محط بحث وتقصي.

٨ دفاعه عن الحب حينما يكون هياما وعشقا للمحبوب "يعبر مرحلة الانجذاب الجنسي"، بل يتعدى الحبيب فعل التعبير السلبي ليصل لميدان "الإيجاب حيث يسعى لإسعاده والتضحية في سبيل تحقيق رغباته والعمل على تأمين هنائه بالعطاء والبذل وتحمل المشقات". هذا الحب الذي يتحدث عنه العظم لا يشمل الرجل فقط، بل والمرأة كذلك في البذل والعطاء بما يتعدى مؤسسة الزواج أو ما سماها "شريعة الامتداد" التي تحول العلاقة بين الرجل والمرأة إلى حياة رتيبة باردة مهمة المرأة والرجل فيها إداء الواجب، وما يريده العظم هو تجاوز "شريعة الامتداد" والوصول إلى "سنة الاشتداد" التي لا تتحقق إلا في "المغامرة الغرامية" يخرج فيها العاشقان من نطاق الزمان، وقد كان أحد أشكال هذا الحب معروفا عند العرب بـ"الحب العذري" رغم تشكيكه بعذرية هذا الحب، لكنه يوافق على رؤية أصحابه لـ "الرباط المقدس"، أي الزواج "يؤدي إلى اضمحلال العشق وخفوته".

يروم العظم من وراء كتابه "في الحب والحب العذري" الذي لخصنا فكرته في السطور السابقة، إيقاظ مجتمعاتنا من سباتها وانسياقها وراء عادات وتقاليد موروثة، فيها من القهر الاجتماعي من الضغط على الشاب والفتاة للزواج حسب رغبة أهليهما، ما يهدد مؤسسة الأسرة بالخراب، لأن كثيرا من زيجاتنا لا تقوم على الحب والجد والهيام بالمحبوب، بقدر ما تقوم على وهم "أن زواج المرء يعني إكمال نصف دينه"، سواء كان هذا الزواج قائما على الحب أم لا، الشيخ يتزوج من فتاة صغيرة، أمر أقرته الشريعة. هذا يعني أن الحياة الاجتماعية في مجتمعاتنا العربية تسيرها مؤسسة الوعاظ، الذين صيروا الحب خرق للقيم والتقاليد ولا يطيق رب أسرة سماع أن ابنته تحب، أو متيمة وعاشقة، فهذا أمر لا يليق بسمعة العائلة لأنه يجلب له العار حسب عاداتنا الاجتماعية، هذا ما رسخه الوعاظ في عقولنا. الأمر الذي زاد من حالات الطلاق بكثرة مفرطة، وزيادة حالات الخيانة الزوجية، لأن كل "تفاصيلها خاضعة للعرف الاجتماعي و"شريعة الامتداد" غير قائمة على الاختيار الحر المتكافئ بين الطرفين المعنيين بالعلاقة أو الاستمرار بها أو إنهائها.

لذلك يدعو العظم إلى ضرورة "تحرير المرأة من الاستعباد التقليدي الذي لحق بها وإقرار حقها كاملا ليس في مجرد القبول والرفض أمام من يختارونها وإنما في اختيار سبيل حياتها العاطفية والغرامية والاجتماعية والإنتاجية في المجتمع الحديث وفقا لمواهبها وثقافتها وميولها".

بعبارة موجزة لكل ما ذكرناه لتقويم الحياة الزوجية، هو في أن "تتحول الرابطة الزوجية إلى علاقة مرنة تدوم ما دام الحب بين الطرفين وتنفك بزواله فتتاح بذلك فرصة للطرفين المتحابين للتمتع بشيء من الاستقرار والهدوء والاستمرار في علاقتهما الغرامية ولكن من دون أن تتحول هذه العلاقة إلى إلزام اجتماعي وضرورة اقتصادية نحو بعضهما البعض فتفقد بذلك جذوتها وحيويتها وتلقائيتها(*).

إن العظم يحاول إحياء التراث عبر ربطه بأشياء حية وقضايا يعيشها الناس في الحاضر ويتحسسونها ويفكرون بها ويعانون منها ويعجبون بها في فهم ثقافتهم وحياتهم المعاصرة، لذلك هو يدعو إلى إثارة النظر الدائمة والمستمرة فيما يسمى (التراث).

تأصيل فكر العظم وتجذيره في الفكر الحديث

بدأت ملاح الاتجاه النقدي بالظهور في الفكر العربي الحديث، ممثلة بالاتجاه الإحيائي الذي مثله "زعماء الإصلاح" مثل: الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي والكواكبي وقاسم أمين. كان أصحاب هذا الاتجاه أقرب لـ "الأصالة". من جهة أخرى كان هناك أصحاب الاتجاه الحداثي، الذين تأثروا بمعطيات الحضارة الغربية وتبنيهم فكرة نسخ التجربة الغربية ومحاولة إتباع أهم الخطوات التي اتخذها مفكرو الغرب لتحقيق التقدم الذي هم فيه، كان أغلب المفكرين وأصحاب هذا الاتجاه الأوائل هم من بلاد الشام (سوريا ولبنان) ومنهم يعقوب صروف وشبلي شميل وفرح أنطون وسمير مراش وبطرس البستاني ونجيب عازوري وحتى أحمد فارس الشدياق رغم تحولاته. جميع هؤلاء المفكرين كانوا ميالين لتخليص الدين من السياسة، وفصل الدين عن الدولة، لأن رسالة الدين رسالة سماوية نقية والسياسة فيها من الأوحال ما يشوه الأبعاد الأخلاقية والقيم التي جاءت تدافع عنها الديانات السماوية، لأن السياسة فن الممكن، لا يوجد فيها عدو دائم ولا صديق دائم، لا كافر ولا مؤمن. هي فن صناعة دولة بمواطنة يعيش فيها الجميع. دولة المواطنة هذه لا تحققها سوى الدولة ذات الأيديولوجية العلمانية التي تجعل "ما لقيصر لقيصر وما لله لله" بمعنى، أن الدولة تدار وفق قوانين الأرض لا قوانين الغيب، وأن علاقة الإنسان بربه هي علاقة لها طابع الخصوصية.

(*). هذه الأفكار والنصوص مستمدة من كتاب العظم: في الحب والحب العذري، دار المدى، بغداد. العراق، ط٣، ٢٠١٤.

ما حكم مسار أصحاب هذا الاتجاه، هو سعيهم لبناء الدولة الوطنية ذات النزوع الوحدوي العروبي، فقد كان أغلب هؤلاء يعانون من هيمنة "دولة الخلافة العثمانية" التي كانت تحكم بإسم الدين، ودين الأغلبية هو الإسلام، الأمر الذي يعني ضياع حقوق الأقليات الأخرى، لأن مقياس الأفضلية في الدولة الدينية ليس "المواطنة" والإيمان بالمساواة، وإنما هو الانتماء للدين.

مشكلة الدولة الدينية، والدولة العثمانية، التي كانت تحكم البلدان العربية آنذاك، هي أنها لم تكن تحكم باسم الدين فقط، بل كانت، دولة تعاني من التخلف والفساد وتفشيه في كل مؤسساتها ومفاصلها، فضلا عن إهمال التعليم وشيوع التخلف والجهل بسبب إهمال المؤسسات التعليمية، وعدم السعي للإفادة من التجربة الأوربية في إدارة الدولة والتعليم، فبقي التعليم في حال وجوده أسير الطريقة الملائية في التلقين والحفظ وأسير "الرُبط" و"التكايا" الصوفية، لذلك بقي التعليم متخلفا ولم تحاول الدولة العثمانية الارتقاء به لا سيما في البلدان المسيطرة عليها. لذلك كان هم رواد الإصلاح ورواد الحداثة هو الدعوة للإفادة من التجربة الغربية في كيفية تطوير التعليم والدعوة إلى السعي لإدخال المناهج الحديثة مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء، ولا يكون التعليم مقتصرا على العلوم الدينية والفقهية وهذه الدعوة كانت من أسس الإصلاح في فكر محمد عبده الذي سعى جادا لتحديث المنهج التربوي والتعليمي في الأزهر.

كان رواد الحداثة أكثر سعيا للدعوة لضرورة بناء المدارس الحديثة على غرار المدارس في أوربا، لا سيما وإن جلهم قد درس العلوم الحديثة في المدارس والجمعيات التي كانت تفتحها البعثات التبشيرية في بلاد الشام.

تأثر رواد الحداثة العربية بالاتجاهات العلمية والسياسة الأوربية، فقد تأثر أغلبهم في الفلسفة التطورية ممثلة بدارون وبشروحات بوخنر لنظرية النشوء والارتقاء التي بشر بها شبلي شميل في الفكر العربي الحديث وإسماعيل مظهر بترجمته لكتاب "أصل الأنواع" لدارون(*). كان لنظرية دارون الأثر الكبير في خلخلة مقولات الفكر الديني في أوربا والعالم أجمع وكان لها صداها في الفكر العربي الحداثي وحتى الإصلاحي، فقد سعى محمد عبده في تفسيره للقرآن الذي أكمله تلميذه رشيد رضا للإفادة من النزعة التطورية في تفسيره لبعض آيات القرآن الكريم، فضلا عن سعيهم الجاد للتوفيق بين الدين والعلم، تلك النزعة التي نقدها العظم بشدة.

وللنزعة المادية حضورها وتأثيرها الفاعل في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لا سيما المادية التاريخية والمادية الجدلية ووليدتهما النزعة الإشتراكية العلمية.

---

*). ينظر: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم حسقول، دار نوفل، بيروت. لبنان، ٢٠٠١، ص٧٧ وما بعدها.

وبفلسفة نيتشه وبنزعته للخلاص من سطوة الدين ببعده الأسطوري والغيبي الذي لا يصنع سوى الإنسان الجبان والخانع، والأجدر بنا أن نكون أقوياء وألا نكون ضحية فكرة الله المخيف التي خلقتها الديانات السماوي أو رجالاتها، لأن "الله قد مات" و"أن الله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في كل مكان تحت وقع المعرفة العلمية والتقدم الصناعي والمناهج العقلية في تقصي المعرفة والاتجاهات الثورية في المجتمع والاقتصاد".

وجاء زمن "الإنسان الأرقى" الذي يقلب القيم الدينية السائدة، مثل: العبودية والضعف والغفران والنجاة السماوية والخلاص التي قبل بها الإنسان المسيحي وهي قيم القوة الشجاعة والنجاة الأرضية التي يخلقها الإنسان بفعل امتلاكه للإرادة "إرادة القوة".

كما شارك العظم برتراند رسل إيمانه بأن لا حياة بعد الموت لأن لا أساس علمي لمثل هكذا إعتقاد. يؤمن العظم بصراع الدين مع العلم، وباختلاف النظرة الدينية عن النظرة العلمية متأثراً ببرتراند رسل و إيمانه بأن النهاية المميتة لجميع الأشياء هي الفناء و العدم و لا أمل لكائن بعدها بشيء أنه من السديم و الى السديم يعود.

وأيضا يشارك العظم لابلاس رأيه في الله حينما سأله نابليون ما المكان الذي يحتله الله في نظامك فأجاب لابلاس "الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي"(*).

تلخيص كتاب نقد الفكر الديني(**)

ركز العظم في نقده للفكر الديني على البعد الميثولوجي لأنه يعتقد أن الإنسان كائن ناطق هو قول صحيح، لكنه في الوقت نفسه ينسج الميثولوجيا، ويؤمن بها كما لو كانت حقائق واقعية فهو إذن كائن خرافي أيضا. العقل العربي عقل أسطوري وديني إن كان شكل أو صورة ضمنية.

كتابه هذا مناقشة علمانية علمية لهذا التصور لأنه وجد أن مهمة التفكير الديني السائد الدفاع عن الأيديولوجية الغيبية والتنظير لها والدفاع عنها وتبرير محتواها.

أخذ العظم على عاتقه تبني مهمة التفكير العلمي المتضمن النقد المستمر للأيديولوجية الغيبية السائدة على كافة المستويات. وكذلك نقد بعض القوى التقدمية وجدت في الدين عكازاً تتكئ عليه في تهدئة الجماهير العربية ولتغطية عجزها وفشلها.

الأيديولوجية الدينية هي السلاح النظري بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها على القوى الثورية والتقدمية.

---

*). العظم: نقد الفكر الديني، ص١٩.

**). هوامش هذا الموضوع مأخوذة من كتاب نقد الفكر الديني وقد ثبتت أرقام الصفحات بين قوسين داخل المتن.

يلعب الفكر الديني دور السلاح (النظري) في تزييف الواقع وتزوير الوعي، تزييف حقيقة العلاقة بين الدين الإسلامي. مثلاً والعلم الحديث. تزييف العلاقة بين الدين والنظام السياسي مهما كان نوعه (اشتراكي، رأسمالي). فضلا عن تزييفها لحقيقة الصراع الاجتماعي القائم في الوطن العربي بين قوى اجتماعية ثورية صاعدة وقوى رجعية معطلة، بين قوى مسيطرة وقوى متمردة مستغلة.

لم ينتقد العظم الدين بوصفه ظاهرة روحية نقية وخالصة، بل ينظر الى الدين بوصفه مجموعة عقائد وتشريعات التي تحيط بحياة الإنسان. لكنه يرفض العظم ظاهرة التسليم الساذج للدين. لذلك هو يؤمن بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي ولدراسة التجربة.

قصة إبليس

يميز العظم في قصة إبليس بين الإرادة الإلهية والمشيئة الأرضية، الإرادة ممكن أن يطاع وممكن أن يرفض، لذلك فأمر السجود لآدم هو أمر ابتلاء وليس أمر مشيئة (٦٣).

إن جحود إبليس لأمر السجود وربط خطايا البشر به، أمر يحتاج لإعادة نظر لأنه يبرئ الإنسان من فعل الخطيئة لأنها من فعل إبليس، فتضعف بذلك محاسبة الذات ونقدها. لا يوجد شك في جحود إبليس وعصيانه، ولكن هذا الجحود من وجهة نظر العظم كان أعظم تقديس للذات الإلهية وأكبر مثل على تمسكه بحقيقة التوحيد. "أنا خير منه خلقتني من نار و خلقته من طين" (٦٩)، وهنا تكمن مأساة إبليس باعتبارها مزيجاً من المأساة و الإثم، من الجمال والقبح من الخير والشر من الحق والباطل.

يتناول العرض قصة خلق آدم من طين وأمر الله للملائكة بالسجود اليه مستعرضا موقف ابليس الذي رفض السجود الأمر الذي دعى الله الى طرده من الجنة. يرى العظم أن في هذه الآيات التي تحدثت عن هذه القصة بعد أسطوري. يتساءل العظم ألا يعد وجود كائنات مثل الجن والملائكة وابليس وهاروت وماروت وإجوج ومأجوج، وجودا حقيقا غير مرئي أحيانا قريبا من الأسطورة؟

توقف العظم أمام صورة إبليس ومن كتاب "تلبيس إبليس" الذي وصم فيه مؤلفه الفرق والمذاهب المخالفة بأن لبسها إبليس مثل السفسطائية الدهرية الطبائعية وأديان الشرق الأقصى والمسيحية وعلم الكلام وتأكيده أن فرقة المعتزلة هي من أعمال إبليس ونتيجة لتلبيسه على المفكرين والعلماء (ص٤٤.٢٩). وهذا الحكم ينسحب حت على الفلاسفة وحتى المسلمين منهم "أرسطو وأصحابه لادعائهم كمال العقل" (١٦٥.١٦٤).

كانت دراسة العظم لقصة إبليس منصبة على التركيز على البعد الميثولوجي، ولا يدخل بحثه في مسألة الإيمان الديني القرآني.

يرى أن قصة إبليس هي عبارة عن "مأساة" هي مزيج من مأساة الغربة بالانفصال عن وضعه الذي خلق عليه بوصفه من الملائكة والغربة عن الحبيب أي الله والسجود للعبيد وهو آدم، لذلك كان إبليس في محنته هذه مسيراً في جميع خطواته وفقاً للقدر الذي عليه الله (٧١.٧٠). وهو يخاطب ربه "كما أغويتني لأزينن لهم في الأرض". فهو ليس مسؤولاً عن مصيره ومآله (٧٢)، بدليل مرجعية آدم لربه وطلبه المغفرة، لكن إبليس لما كفر الإنسان بربه خاطبه قائلاً "إني بريء منك إني أخاف الله رب العالمين" وحينما خاطب إبليس ربه قائلاً "فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين" قد بين أن لا شيء أعز عنده من عزة ربه حتى بعد أن نزلت آية اللعنة ٧٣.

من وجهة نظر العظم نجح إبليس في التجربة الإلهية، لأنه علق مفعول واجبات الطاعة الجزئية ليذعن للمشيئة الإلهية ويمسك بواجبه المطلق في التوحيد والتقديس (٧٥). واو أذعن إبليس للمشيئة المطلقة لممارسته التامة للواجبات الجزئية وواجبات الابتلاء بالنسبة للواجب المعلق، لو أمتثل لها لفشل في التجربة (٧٦).

لم يسلك إبليس سلوك الملائكة بالنسبة لواجباته الجزئية نحو الله بل سلك سلوك القديسين والصالحين والمقربين (٧٦).ولو دار في خلده يوماً أن لعنته ليست أبدية و أن خاتمته النهائية ليست جهنم و بئس المصير لانقلبت محنته من تجربة مفعمة بالمأساة الى مسرحية هزلية.٧٧لأن التجربة بحد ذاتها تتطلب ذلك، فلو اعتقد إبليس مثلاً أن اللعنة التي نزلت به كانت مؤقتة فأمل بالعودة للجنة لفقدت التجربة مغزاها و معناها، ذلك لأن تمسكه التام بحقيقة التوحيد بالرغم من يأسه التام من النجاة، هو دليل اجتيازه التجربة بنجاح، تماماً كما يأس إبراهيم من إنقاذ إسحاق، قول الإمام المقدس على لسان إبليس "خلقني كما شاء وأوجدني كما شاء واستعملني كما شاء فقدر على ما شاء فلم أطق أن أشاء إلا ما شاء، فما تجاوزت ما شاء، و لا فعلت غير ما شاء ولو شاء لردني الى ما شاء. وهداني مما شاء ولكنه شاء. فكنت كما شاء. فمن يكون على القضاء عوني. ومن يطق من القدر صوتي. ولكن كل ما يرضيه مني، رضيت به على رأسي وعيني. يا هذا ما حيلة من ناصيته في قبضة القهر وملكه بيد القدر. وأمره راجع الى حكم القديم. وقضى الأمر وجف القلم". نقله عن كتاب "تفليس إبليس" ص١٣، في نقد الفكر الديني (٧٨).

ظهور العذراء

الذين يقولون بظهور العذراء وقعوا في سقطة دينية من حيث هم لا يدرون لأن كل ما ليس له وجود مادي لا تسجله الحواس ولا تلتقطه العدسات (١٠٢).

إن من يرى بقعاً من الضوء عبر صور الكاميرا للسماء بأوقات مختلفة سيجد صوراً عجيبة غريبة في أشكالها وخطوطها، وإذا كان لديك خيال واسع فباستطاعتك أن ترى في الصور كما تريد (١٠٢). تناول العظم بالنقد المفصل لما شاع حول ظهور العذراء على واجهة إحدى الكنائس في مصر بعد هزيمة ١٩٦٧، وتبني الترويج لها من قبل مؤسسات إعلام الدولة الرسمي، منكرا الحال بشواهد علمية، رابطا بينها وبين الهزيمة ومحاولة النظام السياسي التغطية عليها، عبر التلاعب بعقول عامة الناس الميالين للاعتقاد بالبعد الغيبي والأسطوري واللجوء له والركون عليه في ساعات الهزيمة والإحساس بانسداد أفق الحل في الواقع المعاش. فعادة ما يربط اللجوء للإيمان في المعجزات واللجوء للغيب في عصرنا بالعجز الكامن في نفوسنا (واستجداء النصر من السماء).

أكد العظم أن الفكر المسيحي المعاصر اعترف بأن العالم يستطيع الاستمرار والحياة دون أي عائق بدون رجال الدين المسيحي وبدون مؤسسات وأن العالم الحديث تمكن من إفراز أنظمة ونظريات تصلح لحياة المجتمع والإنسان المعاصر بدون أن تأخذ بعين الاعتبار الرسالة المسيحية ومعتقداتها ومؤسساتها.

الموقف السياسي

بقي العظم معارضا لنظام البعث في سوريا، مع حافظ الأسد وحتى بشار الأسد، وهو يعتقد أن الحل في سوريا يكمن في الخلاص من الهيمنة العلوية على السلطة، فطرح مصطلح "العلوية السياسية"(*) في محاولة منه للفصل بين النظام السياسي بأصوله العلوية وبين العلويين من المواطنين السوريين، الذين هم جزء لا يتجزأ من الشعب السوري، وبين وهو طرح كان له حضوره في العراق في التمييز بين "شيعة السلطة" وباقي الشيعة، "سنة السلطة" في مقابل باقي السنة، كما جاء في أطروحات (حسن العلوي)(**).

يعتقد العظم أن ما يحدث في سوريا اليوم ليس حربا طائفية كما حصل في الحرب الأهلية في لبنان وكما حصل فيما بعد في العراق، ويعتقد أن ما يجري في سوريا انتفاضة بالتأكيد، أخذت تشبه في كثير من ملامحها الحروب الشعبية طويلة الأمد ضد السلطة. ويبدو لي أن كره العظم لنظام البعث جعله أكثر تعاطفا مع الحركات المسلحة، وكان ينبغي عليه كما ينتقد نظام البعث أحادي السلطة بوصفه نظام طاغية ومستبد، كان ينبغي عليه التمييز بين حركات

(*). في حوار معه على قناة الأورينت الفضائية. بتاريخ ٢٠١٥/١٠/٧. موجود على اليوتيوب. وقبل ذلك في جريدة الحياة اللندنية إستخدم مصطلح «العلوية السياسية» في سوريا و «المارونية السياسية» في لبنان، مأخوذ من شبكة النت عن مقال لزياد ماجد في ٢٠١٤/٤/٣٠.

(**). ينظر: حسن علوي: شيعة السلطة وشيعة العراق، دارالزوراء. لندن ٢٠٠٩.

التطرف والإرهاب الكثيرة المنضوية تحت صفوف المعارضة السورية وبين أطراف المعارضة الأخرى، وإن أبدى بعض تخوف من "داعش" لأن الحرب في سوريا اليوم ليست حرب كر وفر، بل هي حرب أكلت الأخضر واليابس، وكان الضحية فيها ليس النظام، بل الشعب.

يبقى الحل الأفضل عند العظم لتحقيق الألفة هو في الوقوف على أرضية علمانية في مواجهة المشكلات التي تطرح منها على البلد، وأن تكون هذه الأرضية (وطنية لا دينية) ولا تكون هذه الأرضية ولا يمكن تحقيق هذا التآلف إلا على أسس صريحة وواضحة حول نقاط الخلاف والاتفاق بدلاً من تزييف الموقف على أنه إتفاق فحسب. هذه كانت نظرته لحل مشكلة الحرب الأهلية في لبنان، فلماذا لم يستمر في البحث عن مثل هذه الحلول لإيقاف الحرب في سوريا؟!! وهو داعية العلمانية والنزعة الإنسانية التي خصص كتابا مستقلا لشرح رؤيته هو كتاب "الإسلام والنزعة الإنسانية والعلمانية"[*]. الذي تصالح فيه مع الدين والنظر إلى بعده الإصلاحي، فصار أقرب لفكر "زعماء الإصلاح" وصار ينظر إمكانية ألا تتقاطع العلمانية مع الدين حينما ننظر كونها نصوصا لها طابع "تاريخي" محكومة بزمانها ولا ينبغي النظر لها وكأنه قوالب جاهزة تصلح لكل عصر. صار في هذا الكتاب أقرب لليبرالية منه للماركسية.

---

*) ينظر: صادق جلال العظم: الإسلام وانزعة الإنسانية والعلمية، تعريب: فالح عبد الجبار، دار المدى، بغداد ودمشق وبيروت، ط١، ٢٠٠٣. ة

أحمد برقاوي

ذكريات عن صادق العظم

كنتُ قادماً من الاتحاد السوفيتي لقضاء عطلة الدراسة في دمشق عام ١٩٧٩، وكنت في زيارة أستاذي وصديقي وزميلي لاحقاً الدكتور نايف بلوز حين دخل شخص طويل القامة يرتدي بنطال جينز، وعرّف عنه نايف بالقول: صادق العظم. ويومها كان صادق عندي مرتبطا، شأني شأن أبناء جيلي، بكتاب «نقد الفكر الديني»، ولم أكن أعلم بأنه أصبح أستاذاً في قسم الفلسفة. فرحت كثيراً بلقاء صادق الذي كان قادماً من بيروت.

وفي عام ١٩٨١ كان صادق أول من احتفل بي وبعودتي واشتغالي محاضراً في قسم الفلسفة قبل التعيين. أمضيت ثلاثة أعوام وأنا محاضر ومرفوض من التعيين بحجتين:

الأولى بأني لست موفداً من قبل الجامعة أو وزارة التعليم العالي، فأنا حصلت يومها على منحة من منظمة التحرير الفلسطينية، والثانية بأن القسم ليس في حاجة لي مع أنني أقوم بالتدريس محاضراً من خارج الجامعة. وما زلت أذكر كيف ذهب كل من صادق العظم ونايف بلوز وغانم هنا وخضر زكريا إلى عميد كلية الآداب آنذاك لحمله على موافقة مجلس الكلية على قرار مجلس القسم بتعييني. لقد نشأت صداقة حميمة جداً بيني وبين صادق صداقة امتدت لسبعة وثلاثين عاماً تخللتها معركة واحدة لم تترك أي أثر سلبي على صداقتنا.

كانت تلك المعركة بسبب تناوله مقالي المتعلق بسلمان رشدي الذي نشرته في مجلة الهدف بعنوان «سلمان رشدي والضجة المفتعلة» وما قاله عني في كتابه «ذهنية التحريم» وردي المتسم بالقسوة عليه في مجلة «الناقد» في العدد ٦٢ / تاريخ ١ / آب / ١٩٩٣. بعنوان «صادق العظم أسير الوهم»، وقد نشره صادق مع رد عليه في كتابه «ما بعد ذهنية التحريم».

كان آخر اتصال بيننا قبل أسبوع من دخوله المستشفى، ضحك صادق ضحكته الطفولية قبل أن أودعه وقال بسخرية: إنها الثمانون يا أحمد.

أمضينا معاً في قسم الفلسفة سنوات طويلة وكان أعضاء القسم قبل نهاية القرن الماضي حزبين فلسفيين وإنسانيين: نايف بلوز و صادق العظم وخضر زكريا وغسان فينيانوس - عبود وأحمد برقاوي ويوسف سلامة من جهة، وبديع الكسم وعادل العوا وصفوح الأخرس، من جهة أخرى.

كان الأستاذ صادق قريباً من طلابه، يدرسهم مناهج البحث والفلسفة الحديثة واللغة الإنكليزية. كانت تعوزه قوة الحضور الشفاهي لكنه كان يتمتع بثقافة فلسفية غربية عالية، مع ضعف في الثقافة الفلسفية الإسلامية. لم يكن يخرج عن نزعتين فلسفيتين يؤمن بهما:

الاتجاه الاختباري «أو ما يسمى بالتجريبي» الذي يمثله بيكون وهوبز وهيوم، و الماركسية - اللينينية في زيها السوفييتي.

وهو إن كان مقلاً في الكتابة فإنه عندما يكتب تراه يعود إلى المتون والمراجع، ويقرأ ما كتب عن الموضوع الذي يشتغل عليه، وكان الهاجس الفلسفي يأتي عنده بالدرجة الثانية بعد الهاجس الأيديولوجي - الفكري والنقدي.

رئيس القسم

بعد تقاعد عادل العوا الذي استمر رئيساً لقسم الفلسفة لأكثر من ربع قرن وبعد تجربة فاشلة لرئاسة القسم مع أستاذين آخرين بعد عادل، فوجئنا بصادق العظم رئيساً لقسم الفلسفة، بل وتساءلنا كيف سيقود هذا المتمرد عملاً إدارياً. وإذا بصادق يقود القسم بحرفية عالية جداً تفوقت على سلفه عادل العوا بأمر مهم ألا وهو أن صادق تحرر من كل ما هو ذاتي في علاقته بالعمل، وكان على مسافة واحدة من جميع الأساتذة، وصادق لمن لا يعلم شخص في منتهى التهذيب، والعلاقة المعشرية السلمية، ليس لديه أي سلوك عدواني عملي، بل إنك لتتساءل: أتراه هو هو الذي يكتب النص النقدي ولا يتوانى عن إيذاء خصمه.

من أطرف القصص التي أذكرها وهو رئيس قسم: أنه جاء مرة إلى القسم ومر على غرفتي مخطوف اللون وسألني: أحمد أحمد أين عدنان مسلم (دكتور في شعبة علم الاجتماع)؟

سألته ماذا تريد من عدنان؟ ما لك؟

أجاب: هناك شرطي سير لحق بي حتى الكلية وهو الآن في الخارج.

وسألت: ما علاقة عدنان مسلم بالموضوع؟

أجاب: خليه يحكي معه بالعلوي.

فقهقهت قهقهة سمعتها أروقة الكلية وقلت له: أنا سأذهب إليه وأكلمه بالفلسطيني وذهب الشرطي بعد أن علم خطورة دخول الحرم الجامعي. وكنا لفترة طويلة نضحك من هذه الواقعة عندما نذكرها.

لم يعرف الخبث طريقاً إلى عقل صادق، بل على الضد من ذلك كان يضحك كالأطفال حين يتعرض لموقف هزلي.

شهدت رئاسته للقسم أهم فاعلية ثقافية في تاريخ حكم الأسد لسوريا وهو أسبوع الفلسفة الثقافي الذي امتد لأربع سنين. وكان هذا الأسبوع جزء من توجه عام في الجامعة لتنشيط أقسام كلية الآداب، فكان هناك أسبوع قسم اللغة الفرنسية وأسبوع قسم التاريخ وأسبوع قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية.

لكن أسبوع قسم الفلسفة كان الأبرز والأشمل وأخذ طابع الندوة العربية وكان ذلك بفضل عميد الكلية حامد خليل الأستاذ في قسم الفلسفة الذي تجاوز بحكم علاقاته بالقيادة القطرية سلطة فرع جامعة دمشق. وبفضل التحضير له من اللجنة المكونة من صادق العظم وأحمد برقاوي ويوسف سلامة وخضر زكريا إلى جانب حامد خليل عميد الكلية، كانت لقاءاتنا المسائية المتكررة في بيت صادق تمتد لساعة متأخرة من الليل للوصول إلى صيغة نهائية لبرنامج الأسبوع.

لقد شهد هذا الأسبوع خلال دوراته السنوية الأربع حضور: حسن حنفي وجورج طرابيشي ومحمود أمين العالم و عابد الجابري وسمير أمين ورفعت السعيد و ناصيف نصار و موسى وهبة وأحمد ماضي والعشماوي وجودة سعيد وخليل عبد الكريم وكريم مروة وعلي الدين هلال وعزمي بشارة (الذي يعود الفضل في حضوره بعد أن طرحنا اسمه للمشاركة لأول مرة إلى حامد خليل) من السوريين صادق العظم، طيب تيزيني، نايف بلوز، عادل العوا، أحمد برقاوي، يوسف سلامة، خضر زكريا، فيصل دراج، عصام الزعيم، عبد الرزاق عيد، جمال باروت، حسين العودات وآخرين من عرب وسوريين يمكن أن تخونني الذاكرة في إيراد أسمائهم .

في هذا الأسبوع كانت تتم المحاضرات والمناقشات في المدرجات التي تمتلئ بالحاضرين قعوداً ووقوفاً، وكان يحضرها ضباط مخابرات ومسؤولين ومخبرين وسجناء سابقين وإسلاميين

وجمهور كبير جداً من المثقفين من مشارب مختلفة. لقد طرحت كل الأفكار التي نطرح اليوم من الديمقراطية إلى العلمانية إلى المجتمع المدني إلى الدولة إلى الأصولية إلى الحرية إلى العلاقة مع الغرب الخ.

في عام ١٩٩٩ أحيل صادق العظم إلى التقاعد وذهب حامد خليل للبحث العلمي في لندن فانحط أسبوع الفلسفة واستمر لدورة أو دورتين باهتتين دون أي اسم من الأسماء التي كانت تشارك فيه سواء من القسم أو من خارجه، وانتهت هذه التجربة إلى غير رجعة. وربما أشكل الأمر على صادق في آخر لقاء له وظن بأن حامد خليل قد طرد من عمادة الكلية وإنه هو الآخر طرد من رئاسة القسم بسبب الأسبوع الثقافي هذا ليس صحيحاً.

كان صادق عَلمانياً وعِلمانياً بامتياز، وماركسياً - لينينياً، فضلاً عن ذلك كان في حياته ديمقراطياً ومع الحرية الفردية. لكنه، شأنه شأن الكثيرين منا، لم يستطع أن يتخلص من آثار انتمائه العائلي.

ففي أول زيارة لي في بيته في المهاجرين أظهر لي صورة لشخص يركب حصاناً مع آخرين وراء أحد سلاطين بني عثمان، وكان مزهواً بذلك. ومن طرائف هذا الاعتداد ما جري في أحد أيام الأسبوع الثقافي.

خرجنا من المدرج في نهاية الأمسية وكنّتُ أتوسط صادقاً وعصام الزعيم، فعبر عصام عن امتعاضه بحدة من صادق لأنه لم يعطه حق الكلام والتعليق في الجلسة الأخيرة التي كان يترأسها صادق، فما كان من صادق إلا أن قال له غاضباً «هيك إحنا بيت العظم» فما كان من عصام الزعيم إلا أن رد عليه قائلاً «لا تنس بأني أنا ابن الزعيم»، أما أنا فكان رد فعلي من قبيل الرد الذي لا يُكتب.

أما قصة «قصر النبلاء» فهي كالآتي :»خرجت أنا وصادق بعد الجلسة المسائية للأسبوع الثقافي متوجهين إلى مطعم قصر النبلاء بسيارته الزراعية المغلقة من نوع ستروين، وكان محظوظاً يومها من يملك أي نوع من أنواع السيارات حيث منع حافظ الأسد استيراد السيارات إلا لأجهزة الأمن ورجالات الدولة، وكان الباحثون المشاركون في الندوة مدعوون من قبل أحد الوزراء وفي أغلب الظن بأنه وزير النقل آنذاك مفيد عبد الكريم، وحين وصلنا باحة المطعم لم نجد مكاناً لركن السيارة في الباحة ولم نجد حيلة في حل الأمر إلا بأن نادينا أحد أفراد شرطة السير لنسأله حلاً وقال له صادق على سبيل المداعبة «لمعلوماتك أنا النبيل الوحيد هون» طبعاً الشرطي لم يدرك معنى ما قاله صادق و لم يكن له أي رد فعل. وساعدنا في إيجاد مكان داخل باحات معرض دمشق الدولي.

في قسم الفلسفة لم يكن لصادق صداقات حميمة إلا ما ندر فما خلا صداقتنا أنا وأياه كانت لديه صداقات عابرة مع الآخرين. لقد تحولت علاقة الصداقة التي كانت بينه وبين الدكتور نايف بلوز إلى علاقة عدائية جداً، ولم تكن الأسباب التي قالها لي نايف حينها بالأسباب المقنعة، وصادق لم يكن يعادي أحداً أبداً. ولهذا فإن صادق تخلى عن تدريس المقررات المشتركة بينه وبين نايف واكتفى بتدريس مقررات اللغة الإنكليزية للسنة الثالثة والرابعة والدراسات العليا حتى ظن بعضهم بأن صادق قد منع من التدريس وأمر كهذا لم يحصل أبداً.

كنّا في قسم الفلسفة أنا وطيب تيزيني ويوسف سلامة وصادق العظم ونايف بلوز حالة نقدية في سوريا وكنا جزءا من عالم المثقفين النقديين آنذاك وكان أكثرهم من غير المنتظمين في أي من الحركات السياسية. كان عالم المثقفين هذا يشكل حالة حيوية في المجتمع السوري. ومندرجة في الهم الفلسطيني والنشاط الحيوي للجبهة الشعبية وللجبهة الديمقراطية. نذكر إلى جانب الأسماء الآنفة الذكر: ميشيل كيلو، عبد الرحمن منيف، عبد الرزاق عيد، فيصل دراج، محمد كامل الخطيب، شوقي بغدادي، خيري الذهبي، حنا مينه، مأمون البني، نبيل المالح، ممدوح عدوان، سعد الله ونوس، جمال باروت، حسين العودات، عمر أميرالاي، محمد ملص، فاتح المدرس، غالب هلسا، هادي العلوي، فالح عبد الجبار وآخرين. وكانت مجلتا «الهدف» و«الحرية» ملاذنا في الكتابة.

كان ربيع دمشق المغتال مناسبة لنا جميعاً للتعبير عن كل وفق رؤيته عن صورة المستقبل السوري.

أنا ويوسف سلامة ألقينا المحاضرات في منتدى رياض سيف ومنتدى جمال الأتاسي. صادق العظم وقع على بعض البيانات، من ذلك الزمان كان صادق يجاهر بالقول بطائفية النظام الحاكم دون أي طائفية منه. ومصطلح العلوية السياسية الذي استخدمه بعد الثورة كان يتداوله بصورة أو بأخرى حتى في نقاشات كانت تجري مع بعض المسؤولين في النظام.

لم يكن لدى صادق وسواه من الأسماء التي ذكرت وهم في قدرة أحد على تغيير النظام السياسي في سوريا، حتى الأكثر راديكالية ممن دخلوا السجون لم يكن لديهم هذا الوهم لكن كان لدى الجميع وهم إمكانية إصلاحه. مع الثورة ورد فعل النظام المتوحش أدركنا نحن الذين بقينا على قيد الحياة استحالة الإصلاح. ولذلك انحاز أكثرنا إلى الثورة. والتقيت صادقاً في بيروت بعد الثورة وكنت قد نشرت مقالي في جريدة «السفير» آنذاك في بداية الربيع العربي بعنوان استحالة الاصلاح وقال لي مقهقهاً «فعلاً يا أحمد من المستحيل أن يُصلح هذا النظام».

كان آخر لقاء لنا معا في بيروت ٢٠١١ أو ربما في ٢٠١٢: جلسنا في مقهى بصحبة الراحل

حسين العودات فرحين بانفجار الثورة السورية. بعدها تقطعت بِنَا السبل. وكان الهاتف الأخير بيني وبينه قبل دخوله المشفى بأيام.

كانت حياة صادق الفكرية في مجملها هي معارك سجالية نقدية مع الآخر بل قل مع نص الآخر. حتى مع أصدقائه، وكانت تستهويه المعركة مع الآخرين، وهو يعترف دائماً بأن نقده لنص الآخر يسمح له بامتحان أفكاره وتجديدها.

يمزج صادق في معاركه مع الخصم بين السجال والنقد. ففي السجال ينحو صادق نحو الإجهاز على النص بل وعلى صاحبه أيضاً ويكشف عبر النقد للنص عن أخطائه التي يتجاوزها بالصحيح من الأفكار.

الصحيح من الأفكار عند صادق تعني أفكاره المتناقضة مع الخصم ومن النادر أن يجد عند الخصم فكرة صحيحة.

موضوع كهذا كنت قد تناولته قبل ربع قرن من الزمان في مجلة «الناقد» كما ذكرت وفِي لقاءاتي حول فكره سيظل موضوع نظر.

حسبي أن أقول: رحل صادق بكل ما يختزن من آمال كبيرة ومن تمرد الأنا الكلي على العالم، رحل صادق ممتلئا بثورة السوري بكل صلابة وقوة، رحل الصديق الذي لم يغادرني ولم أغادره حتى حين تقطعت بنا سبل اللقاء وتشردنا في منافي الأرض، رحل الزميل الذي ملأ قسم الفلسفة بالحياة. رحل الذي واجه الموت بموقف الفيلسوف وبقهقهة الطفل قبل أن يدخل مبضع الجراح إلى رأسه المشع: إنها الثمانون يا أحمد. قالها لي على الهاتف قبل دخوله المشفى.

رحل صادق وهو يقتحم أشد الحصون المعادية للإنسان: لاهوت نفي الذات والاستبداد بكل ما يمتلك من حب للحياة، الحياة لكل أبناء الحياة. رحل صادق المتأفف من نقص العالم، الزاهد بالسلعة، والثري بالفكرة، المعتد بانتمائه الشامي حتى العظم. أجل خاض صديقي غمار النقد متأففا من نقص الوجود وآملاً بما يجب أن يكون عليه الوجود وأحواله. من ماركسيته المدافعة عن العدالة، إلى عقلانيته المهجوسة بالتفكير، إلى علمانيته صورة للحكم إلى علميته طريقا للتقدم إلى إيمانه بالحرية نمط وجود للإنسان.

ماجد كيالي

في وداع مؤسس النقد الذاتي

من كتابه «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، مروراً بكتابه «نقد الفكر الديني»، وصولاً لكتبه «دفاعاً عن المادية والتاريخ» و«الاستشراق معكوساً»، و«في الحب والحب العذري»، و«نقد ذهنية التحريم»، حفر صادق جلال العظم، أستاذ الفلسفة والباحث الأكاديمي، اسمه كعلامة بارزة في الثقافة العربية، كمثقف نقدي لامع، تمتّع، طوال سني عمره وفي مجمل كتاباته ومواقفه، بالجرأة والنزاهة الاخلاقية والفكرية، في مواجهة مختلف السلطات المتنفذة، السياسية والدينية والثقافية.

على ذلك يسجّل لصادق تميّزه بعقل حرّ، قلق ومتحفّز وشجاع، يأنف السائد، ولا يطمئن للبديهيات الدارجة، ولا يهادن السلطات، ويبحث في مكنونات القضايا، مثيراً الأسئلة اللازمة، وكل ذلك بات بمثابة بصمة أو هوية له بين أقرانه.

هذه المادة مخصّصة لكتابه: «النقد الذاتي بعد الهزيمة»، وهو كما يبيّن العنوان، كتاب سياسي، وليس فلسفياً، لكنه يأتي في حقل التفكير السياسي، إذ كان الأستاذ سياسياً، أيضاً، حتى العظم، وهذا ما تتضمنه مساهماته الفكرية والفلسفية، وما بيّنته مواقفه التي انتهجها طوال حياته، والتي ظهرت أعلى تجلياتها في وقوفه مع ثورة شعبه، من دون أية اشتراطات. ومعلوم أن العظم كان من المبشرين بل والمساهمين في التمهيد للثورة السورية، إذا نظرنا إلى «ربيع دمشق» (مطلع الألفية الجديدة)، على هذا النحو، بتوقيعه على بيان «الـ ٩٩»، وبيان «الـ ألف".

حظي كتاب «النقد الذاتي بعد الهزيمة «، الذي طبع عدة مرات، باهتمام واسع في الحقلين السياسي والثقافي في البلدان العربية، لاسيما أنه صدر بالتزامن مع توأمه (إن جاز التعبير) «نقد الفكر الديني» (١٩٦٨)، إذ إن هذين الكتابين هما اللذان أسّسا لشهرة صادق جلال العظم، ولفت الانتباه إليه، كمفكر يغرف من خارج الصناديق النمطية السائدة، آنذاك، وككاتب من خارج المألوف.

بديهي أن مطالعة هذا الكتاب، اليوم، تستدعي إعادة طرح العديد من القضايا، من منظور نقدي، كما علمنا كاتبه، لكن ذلك لن يكون منصفاً بعد رحيله، ولاسيما مع مضي نصف قرن على إصدار الكتاب المذكور. القصد أن اعتبار قيمة أي كتاب تتأتّى من عصره غير صحيحة في المطلق، رغم جواز صحّتها من ناحية جزئيّة، بالقياس لأنماط التفكير السائدة وقتها، إذ أن الكتب الخالدة تتأتّى أهميتها من مقاربتها الحقيقة في عصرها، بالذات، ومن قولها ما ينبغي قوله تماماً، وبإسهامها في خلق اشعاعات فكرية معينة، أدت إلى تحقيق نقلة نوعية ومهمة في حقل الأفكار.

الفكرة في هذا الكتاب، الذي جاء في سياق ردة فعل على هزيمة مفاجئة ومدوية ألحقتها إسرائيل، الدولة الصغيرة، بالعالم العربي، لاسيما بأهم نظامين قوميين فيه آنذاك (مصر وسوريا)، أن صادق خرج عن المألوف، أو عن أنماط التفكير السائدة، عند معظم التيارات السياسية العربية، لاسيما اليسارية والقومية، في إحالته هزيمة حزيران (١٩٦٧) إلى العامل الداخلي، وليس إلى العامل الخارجي، أي إلى التأخّر السياسي والاجتماعي والثقافي والعلمي. وهو في ذلك ساجل مختلف الأطروحات التي حاولت التخفيف من أثر تلك الهزيمة بالادعاء أنها مجرد «نكسة»، بل إنه سخر من هذا التعبير، الذي يغطّي على نكبة أخرى، وعلى هزيمة عقليات ونمط من سياسات وأنظمة تتحكم بالبلدان العربية.

أيضاً، التقط الكاتب التناقض الفج الكامن في الرؤية العربية السائدة، وقتها، لدى الأنظمة والأحزاب والمثقفين، لإسرائيل، الذي يتضمّن أو يفترض التبرير والمواربة والتهرّب من المسؤولية، الكامن إما في الاستخفاف بإسرائيل أو المبالغة بقدراتها. يقول صادق: «من الأخطاء المريعة التي وقع فيها العرب بالنسبة لقضيتهم الأولى الاستخفاف الشديد بقوة العدو. أما الخطأ المريع الثاني...فهو تضخيم قوتها ونفوذها إلى حد صبغها بقدرات أسطورية فائقة، تجعلها سيدة النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي ومجرى التاريخ مرة واحدة. وبطبيعة الحال إن تضخيم قوة العدو وسطوته ونفوذه على هذا النحو الخيالي هو أسلوب من أساليب تبرير فشلنا، وإسقاط مسؤولية الهزيمة على أسباب خارجة عن نطاق إرادتنا.“

وبين هذا وذاك جادل الكاتب في النظرة التي تستخف بإسرائيل باعتبارها مجرد دولة صغيرة، وقليلة السكان، في مقابل كثرة عربية تمتد على مساحات واسعة وتمتلك إمكانيات كبيرة، مقللا من أهمية هذا المعيار الكمي الجامد، إذ الكثرة يمكن أن تصبح عبئاً أو قيداً، مدللا على ذلك بقدرة اليابان على هزيمة روسيا، في مطلع القرن العشرين.

هذا يفيد بأن كتاب النقد الذاتي ساجل قصور الرؤية العربية في المجالات: السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مبيّناً بجلاء قصور العرب وتخلّفهم في كل من المجالات المذكورة الأمر الذي جعل انتصار إسرائيل عليهم، وهزيمتهم، بمثابة تحصيل حاصل، بحسب رأيه.

بل إن صادق جلال العظم تجاوز ذلك إلى البحث في الشخصية العربية النمطية السائدة، والسلوك الاجتماعي لها، القائم على «الشخصية الفهلوية»، ونمط الحياة التقليدي، والمرتبط بقيم الرجولة والشرف والكرامة والشهامة والشجاعة، بمعناها الفردي والسطحي، مستعينا في ذلك بمساهمات عالم الاجتماع المصري حامد عمّار. هكذا فما يهم الفهلوي ليس إنجاز العمل على أكمل وجه وإنما إنجازه وكفى حتى لا يقال إنه عاجز، والحماس في البداية وفتور الهمة بعد تبين الصعاب والتعقيدات، والمغالاة في القدرات الذاتية والادعاء بالتحكم، هذا إلى جانب الاستهتار بالغير والتقليل من شأنهم والاستهزاء بهم، وكل ذلك يعني غياب الإحساس بالمسؤولية، وفقدان الصلة بالواقع، وبالمعطيات المحيطة، وهذا كانت نتائجه واضحة في نمط التعاطي مع إسرائيل، والاستخفاف بها، الأمر الذي أدى إلى الهزيمة. وعنده فإن الخطأ الأساسي الذي وقعت به قوى التغيير العربية هو اكتفاؤها بتغيير البني التحتية، والإبقاء على البني الفوقية التي انتجت الشخصية الفهلوية، لأنه إذا لم تتغير هذه البنية الفوقية فلن يحرر العرب أراضيهم، لا بحروب نظامية ولا بحروب تحرير شعبية؛ على ما كان دارجاً في تلك الأيام كرد فعل على الهزيمة.

ويرصد صادق جلال العظم ردود الفعل على الهزيمة معتبراً إياها قاصرة وسطحية ولا يمكن أن تنتج سوى هزيمة أخرى، مادامت الأوضاع بعد «الهزة» هي ذاتها ما قبلها، في جوهرها. بل إنه يرى بأن «الأنظمة الرجعية انتعشت وارتاحت بعد الهزّة، والأنظمة الثورية لم تعد قادرة على تخطّي نفسها إلى صعيد أعلى وأرفع من ثوريتها واشتراكيتها وفي جراتها القيادية الفعالة لتكون على مستوى الرد الشامل على الاحتلال الصهيوني للأراضي العربية قد ها وجديدها.» وعنده، أيضا، فإن «أكبر مثل على الطاقات العربية البشرية المهدورة هدراً تاماً، هو نصف الشعب العربي» أي المرأة العربية. يقول العظم: «عندما ننظر إلى الموضوع من هذه الناحية نرى أن الشعب العربي لا يتكون من مئة مليون نسمة، كما قالت لنا الإذاعات، بل من خمسيني مليون فقط. ولا شك أن المرأة العربية تشكل اليوم في مجتمعنا أضخم مستودع للطاقات الإنسانية الكامنة غيري المستخدمة وغير الممسوسة بعد.“

في الكتاب ينتقد صادق جلال العظم بشده المفاهيم التي سادت تلك الفترة والمتعلقة بحرب التحرير الشعبية، لكن هذا النقد لم يصل إلى نهايته، أو إنها انطلق من التسليم بصحتها، أو بإمكانيتها، وهذا ما يمكن أن يؤخذ عليه، إلى حد ما، سيما أنه في تلك الفترة بالذات كان ظهر، من جيله، من ينتقد هذه المفاهيم من أساسها، وأقصد هنا تحديدا الياس مرقص وياسين الحافظ.

مثلاً، يقول صادق في كتابه: «أهمية حرب التحرير الشعبية لا تكمن في مجرد نتائجها «السلبية» مثل طرد المحتل والتحرر من سيطرة المستعمر كلياً، بل في نتائجها الإيجابية، لأن اشتراك الفرد المباشر وغير المباشر في المقاومة والمجهود الحربي الشعبي يؤدي بالضرورة إلى اتساع أفقه، ليستوعب وجود وطنه وأمته وليس وجود عشيرته وأسرته فحسب.״

أيضاً يؤخذ على الكاتب حديثه عن الثورة العربية الاشتراكية باعتباره إنها تتمثل «على مستوى الأنظمة الحاكمة بقواها واتجاهاتها وسياساتها. أقول هذا ليس على طريقة النقد اليميني الرجعي الذي يتذرع بالهزّة (يقصد هزيمة حزيران)، لرفض الثورة الاشتراكية أصلاً، هذه الثورة الجذرية التي يتحتم على المجتمع العربي أن يحققها إن هو أراد الصمود والاستمرار والتقدم في هذا العصر. وعلى الرغم من جميع الإنجازات التي حققتها حركة الثورة العربية الاشتراكية على صعيد التحرر الاقتصادي) في بعض الأقطار العربية (والتخلص من التبعية السياسية التقليدية ومحاربة الاستعمار الخ).. لقد بينت هزّة حزيران، أن الثورة العربية الاشتراكية لم تكن ثورية بما فيه الكفاية، ولا اشتراكية بما فيه الكفاية، عند قياسها بالمعايير الصارمة التي تفرضها الهزة لا بالمعايير النسبية. أي بالقياس إلى ما كانت عليه الأوضاع العربية قبل قيام الثورة.» رغم ذلك، وكما ذكرنا في البداية، فإن هذا الكتاب يستحق المراجعة والنقد، لكنه كان في حينه بمثابة فتحا جديدا في باب التفكير السياسي.

عموما في سوريا كان لدينا الياس مرقص وياسين الحافظ وجورج طرابيشي وصادق جلال العظم، أربعة مثقفين سوريين متميزين، تحلوا بالجرأة، وثاروا على المألوف والسائد، ولم يهادنوا السلطات، وشكلوا علامة فارقة في الثقافة العربية، وفي تنمية الثقافة النقدية، والتأسيس لثورة فكرية في العالم العربي لاسيما في المشرق منه...من الصعب تخيل المشهد الثقافي العربي من دونهم.

المشكلة أن هؤلاء ووجهوا بالإنكار ليس من السلطات العربية فقط، التي استشعرت أثرهم على زعزعة مكانتها، وإنما حتى من الأحزاب السياسية العربية، وضمنها احزاب اليسار العقيمة، التي اشتغلت على محاربتهم واقصائهم، لأنهم

باعتقادها يسمموا «افكار» منتسبيها ويزعزعوا منظوماتها النظرية الجامدة...تحية لهؤلاء «الهراطقة»..وأمثالهم.

الآن، نحن بحاجة إلى مثل هذا التفكير النقدي، والثورة السورية بحاجة ماسة له، بعد كل ما مرت به، بما لها وما عليها، فتحية للراحل صادق جلال العظم، الإنسان النبيل، والمعلم المخلص، والمفكر الحر، ومؤسس مدرسة النقد الذاتي.



إبراهيم الجبين

صادق جلال العظم يعود إلى بيت جده في البزورية / مشاهد ليلية ونهارية عن المفكر المهاجر إلى دمشق

١

المساء في بيت رياض سيف في صحنايا ريف دمشق. نبيل المالح وأنا، نجلس في الصف الثاني، نتهامس عن رجل وقف ليعلق في إحدى الندوات. ظهر الرجل ببنطلون أبيض قصير مخطط طولياً بخطوط رمادية رفيعة. كان رياض سيف قد أعلن تحويل بيته إلى مقر لـ "منتدى الحوار الديمقراطي". لم أكن أعرف من الرجل الذي يتحدث بأناقة تشبه ملابسه، سألت نبيل: من هذا الرجل المختلف؟ قال: هذا صادق جلال العظم. ولم أكن قد رأيته من قبل. كان نبيل مزهواً به، سألته: ما سر أناقته؟ قال: شامي. وابتسمنا لأننا لم نتمكن من الضحك بصوت أعلى.

أثناء كتابة هذه المشاهد، عثرت بين أوراقي على وثيقة قديمة كتبها الصديق الدكتور رضوان زيادة عن ربيع دمشق، مفتتحاً إياها بما يلي "قال رياض سيف في حوار مع مجلة نيوزويك في ٢٣ أبريل ٢٠٠١ "مشكلتي أنني أمثّل أناساً لا يستطيعون سوى الصلاة من أجلي، أما التظاهر في الشوارع فهو أمرٌ لن يغفره

النظام أبداً، حتى لو علقت على عود المشنقة، فإنهم لن يستطيعوا سوى البكاء عليّ". وكنت أبحث عن هذا الخيط تحديداً، لأقول؛ لكن صادق جلال العظم لم يكن يرى ما رآه سيف. فقد كان يؤمن بأنه يمثل الجميع، وليس فقط أولئك الذين لا يملكون سوى الصلاة والبكاء.

فاليسا سوريا!

كانت حركة "لجان المجتمع المدني" قد بدأت في بيت نبيل المالح، وكان شجاعاً كفاية ليعلن هذا ويشجع عليه، قبل أن ينقل رياض سيف وعداً من عبد الحليم خدام، بأننا جميعاً يجب أن نتريث، لأن قانوناً للأحزاب سيصدر عما قريب. وبناء على هذا، انفض مجلس نبيل المالح، وذهب رياض سيف بعيداً في "مبادرة مبكرة" محولاً بيته كما قلت إلى منتدى للحوار الديمقراطي. وفي إحدى الجلسات قال سيف "نريد أن نبلغكم بأننا نعلن اليوم تأسيس حركة السلم الأهلي، وبهذه المناسبة، فإن زوجتي قد أعدت لكم المهلبية الشامية اللذيذة، فتفضلوا لتناولها".

يقول زيادة "إن تعجّل رياض سيف في الإعلان عن حركته وعدم توفقه في صياغتها الملائمة خلق ردة فعل سلبية للغاية خاصةً من المسؤولين الرسميين كما ظهر ذلك في تصريحاتهم وأقوالهم. وهو ما عجَّل بالبدء في كبح نشاط المنتديات وكبتها، إذ وجدت السلطات السورية في انتشارها بداية لمقاومة سلمية وشعبية واسعة، كما وجدت في ازدياد شعبية سيف ونشاطه مؤشراً ينذر بتغيير مخيف سيّما وأن بعض الصحف العربية والأجنبية أصبحت تصفه بفاليسا سوريا تشبّه ودعوته إلى السلم الاجتماعي بحركة التضامن البولندية... لكن جاءت المحاضرة الأخيرة في "منتدى الحوار الوطني" بعنوان "المأزق السياسي وإشكالية التعثر الديمقراطي في سورية" (لزيادة نفسه)، وقد شهدت اهتماماً إعلامياً لافتاً، سيما لجهة طرحها لسيناريوهات التحول الديمقراطي المستقبلية في سورية، وزاد حضور البعثيين من فرع جامعة دمشق النقاش توتراً وسخونة الذي استمرَّ على مدى خمس ساعات متواصلة، كان يتقطع في بعض الأحيان نتيجة الحوارات الثنائية الحادة بين أحد البعثيين وأحد الحضور، وبحضور أحد الصحافيين الأمريكيين الذي طلب الكلام ليشكر التجربة السورية في هذه المنتديات، وليقول إن هذه التجربة لا نجد مثيلاً لها في الولايات المتحدة بحكم سيطرة وهيمنة وسائل الإعلام والشركات العملاقة، لكن، وبعنفٍ زائد، قاطعه الدكتور فيصل كلثوم، وتساءل فيما إذا كانت هذه المحاضرة - مشيراً بيده إلى ورقة المحاضرة (المأزق السياسي وإشكالية التعثر الديمقراطي) - تمثل ورقة وطنية أم أمريكية؟، وهنا علا صياح الرفاق البعثيين الآخرين مطالبين بطرد هذا الصحافي الأمريكي الجريء متهمين إيّاه بأبشع النعوت دون حتى أن يسمعوا شيئاً من كلامه الذي يتقاطع في النهاية مع ما يودّون أو يرغبون في التحدث عنه".

بعد ذلك حدث التحول، وتمثل كما يقول زيادة بتحريف الحادثة في الإعلام بتوجيهات معينة. ومهما يكن فإن ما حصل وبكثيرٍ من التحريف نُشِرَ على هيئة تقرير في صحيفة "الحياة" بعنوان (تساؤلات "بعثية" عن حضور دبلوماسيين وأجانب المنتديات) وهو مقال لابراهيم حميدي، نشر في ٢٠٠١/٢/٩. وقد كان هذا التقرير مستنداً لدى الكثير من المسؤولين السوريين للتذرع بأن المنتديات "مخترقة" من الخارج، وبناء على التقرير نفسه اعتبر الرئيس بشار الأسد أن المنتديات أصبحت واجهة لجهاتٍ خارجية، وهذا ما صرّح به أحد المسؤولين السوريين الذين التقوا الرئيس بشار الأسد وناقش معه رؤية الإصلاح السياسي في سورية وذكّره مراراً بتقرير جريدة الحياة المذكور عن نشاط المنتديات".

كان صادق العظم حزيناً في تلك الأيام، فهو كاد أن يصدق أن بشار الأسد، ربما يكون مختلفاً عن أبيه، وأن عهداً جديداً مع رئيس "درس الطب" و"احتك مع العالم الخارجي" قد يكون بدأ بالفعل. لكنه واجه الحقيقة المؤسفة، وهي أن نظام بشار الأسد بدا أكثر شراسة من نظام والده حافظ. وتمثل ذلك بإغلاق المنتديات واعتقال أصحابها.

٢

أخفي بين بيدي، تحت الطاولة، أوراقاً مطبوعة لسيناريو حوار جاهز أعددته من أجل اللقاء مع صادق جلال العظم في برنامجي "علامة فارقة" الذي كان يعرض على الفضائية السورية. كنت قد اتصلت بالعظم ووافق على الحديث، قال إنه كان يتابع الحلقات، وأنه معجب باختلاف الحوار عن نمط الإعلام السوري. وكان هذا كافياً لي كي أسعى كي يوافق القائمون على التلفزيون السوري على ضيفي.

لم أجد فرصة لطلب هذا سوى في "قصر النبلاء"، في عشاء دعيت إليه، حضره وزير الإعلام السوري وقتها محسن بلال. وبالطبع لم أكن لأفوت فرصة لأقص عليه قصة العظم مع "قصر النبلاء" من جديد، لأستفز لديه جانباً يدفعه للموافقة. قلت للوزير إن العظم ظهر في برنامج "حوار العمر" مع جيزيل خوري قبل سنوات، وروى أنه دعي إلى مناسبة هنا في هذا المكان (قصر النبلاء) وحين وصل بسيارته القديمة، استغرب الحراس في الخارج أن يكون صاحب هذه السيارة واحداً من المدعوين الأثرياء إلى "قصر النبلاء" فما كان من العظم إلا أنه قال للحراس: "أنا النبيل الوحيد بين هؤلاء".

وحين انتهيت من نطق آخر كلمة، انتبهت إلى الخطأ الكبير الذي وقعت فيه، فآخر ما يمكن ان يفكر فيه ممثل نظام الأسد، هو تكريم أحد نبلاء سوريا العريقين. ولم يخب ظني، فقد بدأت ملامح وتعابير وجه بلال بالتغير واحمرّ وجهه. وغيّر الموضوع متحدثاً إلى حنان قصاب حسن التي كانت تجلس قربي حول دمشق واحتفاليتها.

٥

اندلعت ثورة السوريين، ولم يكن مفاجئاً بالنسبة لي موقف العظم. فقد تبينت أفكاره من خلال كتبه، ومن خلال زجه بالفكر في قلب الحياة، باعتباره من المفكرين بصوت عالٍ، أي بالتجريب لا بالحكم المسبق.

وهكذا كان العظم من أوائل الداعين إلى التظاهر والاعتصام أمام وزارة الداخلية في ١٦ آذار ٢٠١١ لمطالبة بالافراج عن كل معتقلي الرأي والضمير في سوريا.

كان العظم يقول "بدها فتّيشة وتنفجر" وكان يقصد أن ثورة السوريين قد بدأ مبكراً في ربيع دمشق الذي يعتبر المقدمة الموضوعية لربيع العرب الذي أتى لاحقاً.

٦

في القاهرة، وأثناء التحضيرات لمؤتمر القاهرة الموسع للمعارضة السورية والذي شهده صيف العام ٢٠١٢. حدثني الصديقان الشاعر نوري الجراح والمناضل السياسي جورج صبرا عن حاجة رابطة الكتاب السوريين لعقد اجتماع تجرى فيه انتخابات ديمقراطية لاختيار رئيس وأعضاء مكتب تنفيذي. وأنه لا يوجد تمويل، والأهم أن الرابطة لا تريد أن تطلب مساعدة الدول التي تدعم قضية الشعب السوري، ولا مؤسسات المعارضة، كانت حينها المجلس الوطني، رفضت الرابطة هذا كله، كي يبقى قرارها مستقلاً. قلت للصديقين الجراح وصبرا، هل يمكنني أن أحاول تأمين تمويل للاجتماع؟ سألا على الفور: كيف؟ قلت: سنرى. وكانت، حينها وما زالت، تربطني صداقة وثيقة، شخصياً وعائلياً، بالمهندس وليد الزعبي، رجل الأعمال السوري الحوراني الأصيل، الذي لم يتوقف عن دعم الثورة السورية بكل ما يستطيع. سواء في العملية التربوية أو الثقافية أو الإنسانية (افتتح حتى العام ٢٠١٦ أكثر من ٨٢ مدرسة مجانية للأطفال ما بين تركيا والمخيمات والأردن والداخل السوري). ولم تكد تمض عشر دقائق حتى وصل الزعبي إلى طاولتنا في البهو، وكنا جميعاً نزلاء في فندق سمير أميس الشهير في مصر الجديدة.

قلت له، أمامهما: إن صديقينا أبو شادي وأبو رامي قد حدثاني عن أزمة في تمويل أول انتخابات ديمقراطية لرابطة الكتاب ولنقابات أهلية سورية في عصر الثورة. وأعتقد أن عليك أن تتدخل. وضع وليد يده على صدره وقال: "على العين والرأس". وانتهى الأمر. وبدأنا التخطيط لعقد الاجتماع.

طفل سعيد بالديمقراطية

كان نوري الجراح وحسين العودات وحسام الدين محمد ومفيد نجم ولينا الطيبي وفرج بيرقدار

وخطيب بدلة وآخرون قد دفعوا بكل ما يملكون من طاقة، ليجري تأسيس هذا الكيان الذي سيشهد أول انتخابات ديمقراطية في المؤمر الذي نظمناه في القاهرة. وحين جرت الانتخابات كان صادق العظم أقل الناس كلاماً. كان يريد لهذه الرابطة أن تتأسس وتمضي قدماً في جمع المثقفين السوريين. كان سعيداً مثل طفل كبير. وكان يضحك لكل وجه يراه في الفندق القاهري. أراد أن يقول: لقد نجحنا في الخطو نحو الأمام رغم كل شيء.

في القاهرة قال صادق لرفاقنا عني كلاماً سرني. واعترف بأنه لم يسمع بي من السوريين أنفسهم ولا مرة واحدة في الماضي، ولكنه عرفني من خلال ما حدثه به الأوروبيون الألمان تحديداً، ومنهم البروفيسور دان دينر، والبروفيسور عمر كامل، الذي وجه الشكر في مقدمة أطروحته لنيل الدكتوراه من جامعة لايبزغ والمعنونة "الهولوكوست في الذهنية العربية" إلى كل من صادق جلال العظم وجورج طرابيشي وإبراهيم الجبين. وكان هذا يسعدني كلما كرره صادق العظم، إذ أن جهدك لا يضيع يوماً، حتى لو عتّم عليه طويلاً هذا الضئيل أو ذاك.

٧

الدوحة خريف العام ٢٠١٢ لحظة تأسيس الائتلاف السوري، كانت مغايرة تماماً للحظة الي سبقتها حين تأسس رابطة الكتاب السوريين، وخاضت تجربتها الديمقراطية الأولى. كان صادق العظم قد قبل دعوة رياض سيف ذاته، للحضور إلى الدعوة للمشاركة، كرئيس لرابطة الكتاب السوريين، في تأسيس جسم سياسي بتطويب دولي.

كنت أراقب. وحين جلسنا وحدنا، سألته إن كان موافقاً على ما يقوله سيف، وعن هدم المجلس الوطني مقابل إنجاح مشروع روبيرت فورد السفير الأميركي الأسبق إلى دمشق، والمعني بالملف السوري لسنوات خلت. قال العظم إنه ليس متأكداً. ولكنه أضاف "شو عليه؟" وشرح طويلاً كيف أن على السوريين أن يزجوا بأنفسهم في المختبر السياسي، لأنهم من غير هذا لن يتمكنوا من التقدم أبداً، وسيبقون في فلك الاستبداد، وفي حدود الوعي الذي سجنهم فيه الاستبداد.

لم أتوافق مع العظم على هذا، وسبق لي أن رفضت الذهنية التي يصدر عنها رياض سيف. لا رياض بحد ذاته، فهو رجل طيب وضحية كبرى لنظام الإجرام. لكني أعني تلك الأفكار التي يمكنها أن تقول بالفعل في نهاية الأمر "مشكلتي أنني أمثّل أناساً لا يستطيعون سوى الصلاة من أجلي، أما التظاهر في الشوارع فهو أمرٌ لن يغفره النظام أبداً، حتى لو علقت على عود المشنقة، فإنهم لن يستطيعوا سوى البكاء عليّ". الأفكار التي لم يكن صادق العظم ليوافق عليها. وكان يعلم أنه حين يواجه الاستبداد، فسيخرج خلفه مئات الآلاف من السوريين، ولذلك كانت قيادته

ضرورية لجبهة المثقفين، وإن كانت تلك الجبهة قد اكتنفها الكثير خلال مسيرتها السابقة. لكن لحظة عميقة خائنة كانت سبباً في تردد العظم في المضي في الخروج، والتفكير في المشهد الذي رسمه سيف بكلماته اللعينة تلك. لحظة كانت قد بدأت تأخذ العظم بعيداً ولو خطوة.

٧

بـ "العلوية السياسية"، بدأت أثق بأن العظم، ابتعد كثيراً في التفكير، لم يكن يائساً من الواقع، لكنه أراد ابتكار واقع آخر. ابتعد عن المعنى الثوري المتفجر، إلى الأمل باستنساخ حالة سياسية ما. كان بتمدّنه لا يصدّق أنه من الممكن أن يفعل حاكم بسورية كل هذا. أراد أن ينزل عليه لباساً آخر ليس من أزيائه. فاختار له، ما عاصره العظم شخصياً في لبنان. إنها "المارونية السياسية".

قال المعلم الشهيد كمال جنبلاط عنها إنها نظام عنصري وإنها تنظر بنظرة مغايرة متطرفة إلى الآخرين، سواء كانوا مسيحيين أرثوذوكس أو أرمن أو مسلمين دروزاً أو سنة أو شيعة. ولكن المارونية السياسية كانت قد تقدمت في تشكيل ذاتها كمجتمع وسط مجتمعات. ونمت بينها أحزاب وحركات تمارس السياسة على مسرح السياسة والديمقراطية اللبنانية بنسخها ما قبل الحرب وفي الحرب وما بعدها.

الحالة العلوية في سوريا، لم تقترب ولا بالأرقام الفلكية، من المارونية السياسية. والحقيقة أنها كانت أمنية للعظم أكثر من كونها حقيقة. فالعلوية في سوريا لم تمارس السياسة بل انقضت على السلطة، ولم تلعب في المسرح الديمقراطي بل في السجون والمعتقلات وعلى ظهور الدبابات. ولم تقبل، كما تمنى العظم، أن تدنو من فكرته ولو قليلاً، لذلك لم يخرج من بين العلويين السوريين حركات سياسية تقف في وجه الآلة الوحشية التي مثلها الأسد، لا قبل الثورة ولا في زمن الثورة. وهو ما يصيب الفكرة بالإحباط وينفي إمكانية تحققها. فلن نرى ذات يوم "كتائب علوية" ولا "تيار مردة علوي" ولا " قوات علوية".

٨

تجوال صادق جلال العظم في بيت جدّه الذي كان يتندر أنه اعتاد على ممازحة حارسه بالقول "انتا بتدفع دخولية لما بتفوت على بي جدك؟" لم يكن يغيب عني لحظة واحدة، وأنا أتابع أخبار مرضه وتداعي صحته واكتشاف الورم في الرأس ثم فشل الجراحة وإشاعات الموت بين الحين والآخر.

كان يغيب ويعود. لكنه كان يذهب إلى قصر العظم. إلى بيت العائلة التي حكمت بلاد الشام قروناً. بعد أن قدمت من معرة النعمان، تداخلت يومياتها بيوميات دمشق وسوريا. وأصبحت جزءاً من التاريخ السياسي والثقافي والاجتماعي للسوريين. لم يكن صادق جلال العظم

يؤمن بإقطاعية وطبقات وتمييز بين الناس، لكنه كان يواجه التربيف المتعمد الذي مارسه نظام الأسد الأب والابن بحق دمشق والمدنية السورية، بتلك النبرة المتعالية. وكانت تلك النظرة تترك في ملامح النظام ما تركته كلماتي عن صادق العظم التي قلتها في قصر النبلاء لوزير إعلام الأسد ذات يوم.



سهيل كيوان

شكّاك وناقدٌ حتى العظم

منذ نعومة أظفاره، نما وترعرع في أحضان أسرة منحت أبناءها حق التساؤل العفوي، تلك العفوية التي لا تلجم حق الأسئلة البسيطة بصوت مرتفع وعن كل شيء، وحين يملك الطفل حرية السؤال بدون أن يقمعه لسانُ وكفُّ التحريم والتوبيخ، فهو يتقدم في طرح أسئلة أكثر وعورة، هي أسئلة الأطفال عادة قبل أن يتلقوا الأجوبة التلقينية الجاهزة التي تجيب على كل سؤال بمنطق الإيمان بالغيب والنّص الديني.

كان صادق الطفل مشاكسا يسأل عن كل شيء يراه أو يسمع عنه، ولا يكتفي بالردود التي تسكت الأطفال عادة وترضيهم، يسأل ويلحِفُ في السؤال طالبا تبريرا منطقيا لكل شيء، فإن لم يقتنع عاد ليسأل من جديد، فبقيت نافذة الشك مفتوحة لديه منذ طفولته حتى آخر أيامه ولحظاته، نستطيع أن نطلق عليه طفل التساؤلات، أو طفل الشك، رغم البيئة العامة المستكينة للإجابات الجاهزة المبسّطة، فالمحيط الأسري المتسامح منحه جناحين حلق بهما بعيدا عن تربة الإجابات المعلّبة، لا شيء محرّم على السؤال والإصرار على البحث عن إجابة شافية، لماذا تشرق الشمس ولماذا تغيب ولماذا يحل الليل ولماذا يسقط المطر، من الذي أوجدنا وكيف! ومن الذي أوجد الذي أوجدنا، ولماذا يرانا الله ولا نراه، لماذا لا يوجد لون للماء، ولماذا لا نرى الهواء، ولماذا لا تتأخر

الشمس في المغيب كي نواصل اللعب في نورها، ولماذا يموت الناس وأين يذهبون بعد موتهم، ولماذا خلق الله الذباب! فإذا لم تكن الإجابة مقنعة بمنطقه يردها ولا يتقبل الإجابة إلا بتساؤل جديد، فقد احتكم إلى صخرة المنطق التي سيقيم عليها قلعته الفكرية رويدا رويدا حتى تصبح قلعة، فلم يعترف بمعجزات وغيبيات، ووضعها في خانة الخرافات، وما اعتبرته القصص الدينية معجزات اعتبره قصصا أدبية في أحسن الأحوال، مثل قصة خلق آدم ورفض إبليس السجود له والطرد من الجنة.

لم يعترف بأمور خارقة للمنطق البشري أو لأمور لا يدركها عقل الإنسان ووعيه، إذ أخضع كل شيء لاختبار العقل، أو المنطق العفوي الذي سيتحول إلى منطق مدروس ومتناسق عندما يدرسه ضمن موضوع الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت، بحيث صار يشعر ويكتشف أن مجتمعه يعيش في منطق تظلله قناعات حلول الفكر الكسول والتنازل عن البحث، حتى اليأس من إمكانية المعرفة أكثر مما هي قناعات منطقية، فكان كأنما كسر حاجز الخوف من الوحدة التي يصطلي بها أولئك الذين يجرؤون على دخول بحر التساؤلات العميقة، الذي يعيدون كل مسألة إلى معايير المنطق وميزانه الصارم وعلى رأسها المسائل الوجودية، الأمر الذي أوصله فيما بعد للتساؤل عن حُكم آلهة الدم واللحم المستبدة التي صنعها البشر بأيديهم وبكلماتهم ونفاقهم وضعفهم فافترستهم واستباحت دماءهم عندما حاولوا تفكيكها وإعادتها إلى مرجعية اللحم والدم والطين.

كان ديدن صادق هو التساؤلات والشكّ العميق وتقليب الفكرة على كل الوجوه والاحتمالات الممكنة حتى لو لم تؤدي إلى أجوبة مريحة وحاسمة، فاليقين الأوحد لديه هو الشك بكل شيء، وسيبقى الشك يقينه المفضل على التسليم لقناعات لا يتقبلها منطقه العقلي، هكذا لم يسلم من نقده شيء، لا الحرب ولا السلم، لا الحاكم ولا المحكوم، لا العلماني ولا الأصولي، حتى الحب بشكليه العذري وغير العذري.

عندما نسمعه في محاضرة ما أو نقرأ ما كتب في سنواته الأخيرة أو نشاهد حوارا معه في سنوات الثورة السورية، نعي البساطة المدهشة التي يطرح فيها أفكاره، بساطة لا تتأتى إلا من خلال صفاء ووضوح رؤية فكرية ترفض المساومة في قضية حرية الإنسان المطلقة فكريا وماديا، وبالتالي حريته في اختيار من يدير الحكم في بلده ويتحكم بمقدراته، ورفض تشويه مشهد الواقع من خلال عيني المصالح الذاتية أو التوجهات المذهبية أو اللجوء إلى الغيبيات والنزعات الأصولية، بل سخر من مناقشات عقيمة خاضها بعض المثقفين وطلاب العلم من ذوي المرجعيات المذهبية التي تعود أصولها إلى ألف وأربعمئة عام.

هكذا كان طبيعيا أن يرفض أي مبرر للظلم والاستبداد، وأن يتصدى لمن اتهموا ثوار سوريا

بالإرهاب، معلنا بصوت واثق أنه من الطبيعي جدا أن يقابل التشدّد الذي يمارسه الاستبداد بالمقاومة، ومن الطبيعي أيضا أن لا تستسلم قوى الاستبداد أمام من ينشدون حريتهم، وأن ترد بقوة وعنف في محاولة لإبقاء الوضع على ما هو عليه، ولهذا أشهرت سيف تهمة الإرهاب للملايين من معارضيها، تلك التهمة الخسيسة التي حللت سكب دماء المعارضين وسجنهم وتعذيبهم حتى الموت، وهي ويا للمصادفة نفس التهمة التي يوجهها المحتل الأجنبي لكل من يقاوم احتلاله، إضافة للزعم بحماية الأقليات، وبهذا يقول صادق إن جميع الطوائف في سوريا تحتاج إلى حماية من بطش نظام الاستبداد، الأكثرية والأقلية على حد سواء، المذهبيات والقوميات.

هكذا انحاز منذ يوم الثورة الأول لقناعاته ولنفسه، ولم يقبل الحجة التي اختبأ بعض المثقفين من ورائها وبتواطؤ صامت مع النظام بحجة انطلاق الثورة من المساجد كما ادعى أدونيس، ويتساءل بكل بساطة أين هي دور السينما والنوادي الثقافية التي يريد بعض المثقفين للثورة أن تنطلق منها، فهي شبه معدومة، النظام هو الذي تواطأ أصلا مع اللاهوت وأراد تسخيره لمصلحته، النظام هو الذي لم يترك ملاذا للناس سوى أماكن العبادة يجتمعون بها، حتى أنه ربّى شيوخا في أجهزته الأمنية، ونافق الحركات الدينية ظنا منه أنه قادر على السيطرة عليها من خلال مراقبتها وتجييرها لصالحه.

أما بالنسبة لما يسمى البترودولار والأصولية الدينية فقد رفض إدانة طرف على حساب طرف، فمرجعية إيران وثورتها الإسلامية هي ولاية الفقيه، والنصّ هو المرجعية في السعودية، وكلتاهما أصوليتان، وليس هما فقط، بل نكاد نقول أن كل نظام عربي أنشأ إسلاما على شاكلته كي يخدمه، فنرى الإسلام نفسه مختلفا من بلد إلى بلد بما يخدم السلطة.

وفي الوقت الذي تصر الحركات الإسلامية في الدول العربية على ربط نظام الحكم بالإسلام والتشريع فإن الأقلية المسلمة في الهند تفضل العلمانية على ربط الدين بالدولة، لأن الحكم الديني حينئذ سيكون هندوسيا وسيضر بالمسلمين، ولهذا فإن النظام العلماني وفصل الدين عن الدولة في الهند مصلحة للمسلمين ولهذا يدعون هناك لفصل الدين عن الدولة.

لقد قيل إن للإنسان نصيبا من اسمه، وصادق جلال العظم من أكثر أولئك الذين تنطبق عليهم هذه المقولة، فهو من أصدق الذين تعاملوا في قضايا الفكر والفلسفة مع نفسه ومع الآخرين، حتى يبدو وكأنه يتكلم أو يكتب بالضبط بما يفكر فيه دون ترك فسحة لتأويل أو غموض، أو التفاف حول المعنى الذي يريد توصيله.

تلمس هذا من كلماته سواء كانت مكتوبة في كتاب أو في صحيفة أو شفوية في ندوة أو لقاء تلفزيوني، هذا ما تشعر به ليس مما يقوله هو فقط، بل ومن معارضيه ومهاجميه الذين

يحاولون الانتقاص من فكره وقوّته من خلال وصفه بالملحد، متجاهلين الصفة الحقيقية التي تميزه وهي صدقه المطلق في كل ما يقوله ويكتبه والذي جوهره هو الشكّ.

هكذا اختار دراسة الفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت كون الفلسفة تعالج القضايا الأولية والمبدئية التي تستند لها العلوم الأخرى، لقد تطور المنطق العفوي الذي نشأ عليه إلى مادة علمية درسها في الجامعة كفرع لا بد منه في دراسة الفلسفة، فعلّمته دراسة المنطق التفكير المنظم لتدعيم مواقفه وحججه والدفاع عنها.

دراسة تاريخ الفلسفة فجرت مهاراته الذهنية وتصوراته التي طبقها على الحياة من خلال نقده المواظب للسياسة والمجتمع، بعيدا عن التفكير العاطفي، لقد منحته الفلسفة القدرة على التعامل حتى مع الألم بشكل أفضل فجاء نقده للهزيمة بمشرط لا يرحم ولكنه مخلص ينشد العلاج.

فلسفة عصر النهضة أبعدته أكثر وأكثر عن الأيدلوجيا الدينية، وقربته للإبداع الفكري والفني مثل الرسم والنحت، هكذا تسلح بفكر نهضوي بلور شخصيته، ولهذا السبب ذاته لم يستطع الالتزام بفلسفة واحدة، فانتقل بين فترة وأخرى إلى منبع فلسفي آخر لينهل منه ويحاوره في عملية رحيل طويلة من شك إلى شك، في محاولة لتثبيت سيادة العقل ونفض غبار الوهم عنه والإصرار على تفتيح عيون أبناء أمته ومجتمعاتهم إلى حقيقة أنفسهم في مرآة نقده كي يستطيعوا مواكبة العصر والأمم المندفعة قدما إلى المستقبل.

كان صادق أحد أهم الأسماء المبادرة إلى ربيع دمشق على أمل التغيير السلمي في نهج السلطة الاستبدادية، لكنها كانت صرخة في واد الاستبداد، لم يحدث التغيير المنشود، وبات على يقين مثل كثيرين بأن انفجارا هائلا يقترب، ولا يحتاج سوى شرارة صغيرة، وعندما قدح البوعزيزي الشرارة ووقع الانفجار حتى وصل سوريا ادعى اليسار القومي أنها ليست ثورة لأنها ضد نظام ممانعة، هذا النظام الذي أسقط الفرق بينه وبين جيش الاحتلال عندما لم يتورع عن استخدام السلاح الكيماوي ضد الثوار، ما أرغم السوريين على إجراء المقارنة بين ممارسات الاحتلال الصهيوني في قمع الانتفاضة الفلسطينية وممارسات الاستبداد في قمع الشعب الثائر.

حلم صادق جلال العظم بثورة جذرية تطيح بكل القديم ومظاهره، أرادها ثورة في الروح والجسد، ثورة متمردة دائما وأبدا حتى على ذاتها، فواصل إشهار سيف نقده للاستبداد وللتعصب الأعمى وللاهوت وحتى الحب بشقيه العذري والجسدي لم ينج من مشرطه، ليحلل تلك المشاعر اللطيفة التي تجتاح العشاق والمحبين، وتلك الرغبات التي تلتبس بين

الرغبة المكبوتة وبين الحب، ولينتقد مسلّمات حول طبيعة المرأة التي تربط بين مشاعر الأنثى وطبيعتها الجسدية، ومسلمات راسخة حول معنى استقرار الأسرة.

تحولت أحلام فتى التساؤلات إلى كوابيس، هرم جسده، ولم يهرم فكره، رحل وهو شاخص إلى أحلامه التي لم يتنازل عنها، وحاول لمسها بأنامله وهي تتحول إلى سراب، وأسلم حدقيته لظلمة الموت بعيدا عن وطنه مثل ملايين المشردين، ولكنه ترك وراءه شعلة متقدة من الفكر لا تنطفئ.



د. صالح هويدي

المثقف النقدي: صادق جلال العظم نموذجا

منهج العظم وخصوصيته

وصف الدكتور صادق جلال العظم من قبل النخب والأوساط الثقافية بأوصاف عديدة، كالفيلسوف والمفكر والكاتب والباحث والتنويري والعلماني والمثقف. وهي أوصاف قد تصدق كلها أو جلها على هذا الكاتب والأكاديمي التنويري، لكني حين أتابع جهده المعرفي الواسع، في محاولة للقبض على الجانب المميز له أو الخاص فيه، أجدني أميل إلى وصفين أثيرين لي، الأول عام: هو المثقف التنويري، والثاني أكثر خصوصية ودلالة على منهجه: هو المثقف النقدي. فقد ظل العظم طوال سني اشتغاله المعرفي وفيًا لآلة العقل، مخلصًا لها أكثر من أي قيمة أخرى، إذ حاول إخضاع الموضوعات الفكرية البحثية للمساءلة والفحص، رافضًا أن يكون ثمة موضوعٌ خارج إطار تلك الأداة، مهما كانت طبيعته. وإذا أردت اختزال خصوصية الجهد المعرفي للعظم، فإني سأختار أميز الملامح الدالة عليه، وهي عندي ثلاثة رئيسة، الأولى: صفة النقدية؛ المتمثلة في إخضاع ما تناوله من موضوعات للمساءلة النقدية، والثانية: الجرأة التي كان يقدم طروحاته من خلالها، في مختلف المراحل التاريخية التي مرت بها مجتمعاتنا، وتحمّل من جرائها مواقف وممارسات واتهامات شرسةً وخطيرة. أما

ثالثة هذه الصفات البارزة لمفكرنا، فهي أبرز ما يميزه في تقديرنا، وأقصد بها قدرته على الربط الجدلي بين الفكر والممارسة، أي في الوفاء بجعل أفعاله متناغمة مع ما يؤمن به من أفكار وقيم ومناهج. وليس أدل على القيمة الاستثنائية لهذه الخصيصة لدى مفكرنا من ندرتها في حياتنا الفكرية، بعد أن عجت بمختلف مظاهر المهادنة والفصام والمراوغة والنكوص والتزييف والمداهنة والوصولية والصمت والتقلب، تبعًا لبوصلة المال أو النظام أو المصالح والولاءات الفئوية أو الشخصية الضيقة. لكن هذه القدرة على الربط الجدلي بين الممارسة والسلوك لم تكن الملمح الأحادي، بل رافقها ملمح آخر شكل مع سابقه الثنائية الجدلية الأكبر في تقديري، وذلك من خلال ربط العظم في كل ما أنتج وقدم، بين الاشتغال المعرفي النخبوي للخطاب، والاشتغال على مصالح الجمهور وهموم الشعب أو ما نسميه بالشأن العام، وذلك حين كان يتصدى لمعالجة القضايا الأكثر سخونة وإلحاحًا، فتكون طروحاته أشبه بتلبية ما تفرضه الوقائع التاريخية والأحداث على الباحث.

أذكر أني كنت سنة صدور كتاب "النقد الذاتي بعد الهزيمة" وقراءته، قد انتقلت من مقاعد المرحلة الإعدادية إلى الثانوية، هذا حين كنا جيلاً لا يشبه جيل اليوم، أي حين كانت أيدينا تمتد إلى كتب علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والفلسفة والمنطق والتاريخ والنقد والفنون الإبداعية في تلك المراحل المبكرة، لتلتهم ما تجده وتقرأ عنه، حتى كان يفرح أساتذتنا بنا، ويضيق بعضهم من إحراجاتنا وأسئلتنا التي قد لا يجدون لها محلاً بين بضاعتهم. أقول أذكر أني حين قرأت الكتاب شكّل لي صدمة، مما أثار وكشف وناقش ودحض، بدءًا من عنوان (الهزيمة) الصادم الجارح الذي أطاح بكبريائنا القومي - نحن الفتيان آنذاك - وبأحلامنا وتصوراتنا عن قوتنا وإمكانات أمتنا، (الهزيمة) تلك الكلمة التي جاءت مفارقة لما نسمعه في إعلامنا وشعاراتنا وأدبياتنا الوطنية والقومية؛ الرسمية وغير الرسمية، قبل وقوعها وبعدها، رغبة في التقليل من حدة الكارثة والتخفيف من وقعها، في ما سمي أيامها ب(النكسة)؛ وبين النكسة والهزيمة دلالة نفسية كبيرة. ومثلما تلقيت كتاب العظم في الشأن الوطني، تلقيت كتابه الباحثَ في تصوراتنا الشعبية المتراكمة حول عقيدتنا الدينية التي تصدى فيه لإزالة ما علق بها من متخيل سردي، على نحو لا يخلو من راديكالية. لكني هنا وأنا أعرض لما وقر في عقلي ووجداني من أثر الرجل، أود أن أبقى بعيدًا عن أحكام القيمة، أيًا ما كان اتجاهها، مؤمنًا بأن فكر صادق جلال العظم ومنهجَه واشتغالاته المعرفية هي ملك القراء والباحثين الذين يختلفون في طرائق تلقيهم لها وموقفهم منها، منطلقًا من حقيقة أن لا فكر يمكن أن يكون بعيدًا عن النقد والحكم والمساءلة التي طالما شغل مفكرنا نفسه بها. لكن الأثر الأكبر لقراءتي الكتابين، في مرحلة مبكرة من شبابي إنما تمثلت في تجليات إعمال العقل وجماليات اشتغاله التي كان قد سبقها تتبعي لبعض آثار طه حسين ومنهجه في الشك آنذاك، ولا سيما في كتابيه؛ "حديث الأربعاء" و"في الشعر الجاهلي".

طريق مفارق

لا شك أن بين العظم وبين مفكرينا ومثقفينا العرب، في المشرق والمغرب، تلاقيًا وتقاطعًا، اقترابًا وابتعادًا. وإذا كنا تعرفنا مفكرينا العرب، من خلال اشتغالاتهم على مشاريع ذات توجهات محددةٍ أقرب إلى التخصص، فإن العظم، ربما بسبب تكوينه الثقافي والأيديولوجي، وانهمامه بالشأن المجتمعي العام، لم يفكر في الانصراف لمشروع فكري ذي ملامح واحدة أو أكاديمية بل ترك نفسه تقوده وراء صدى فكره وما يرتسم فيه من إيقاع الحياة ومعيشة الناس ومصيرهم، والواقع المتخلف الذي يحيونه. من هنا وجدناه يقدم لنا حينًا كتبًا تجمع بين الفكر والسياسة، كـ"النقد الذاتي بعد الهزيمة"، و"دفاعًا عن المادية والتاريخ"، وحينًا يقدم لنا كتبًا في الفكر والثقافة، كـ"الاستشراق والاستشراق معكوسًا" و"ذهنية التحريم" و"ما بعد ذهنية التحريم" وسواها، ويقدم لنا أخرى في الدين كـ"نقد الفكر الديني"، و"الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية"، في حين يطغى على كتابيه الثقافيين "ذهنية التحريم"، و"ما بعد ذهنية التحريم" الطابع السجالي. بل إن التنويع في اشتغالات العظم الدائمة دفعته إلى أن يكتب كتابًا "في الحب والحب والعذري" الذي يمكن لنا تأطيره ضمن الجهد الأكاديمي الذي أثار ما أثار من جدل، شأن سائر ما قدم من أطروحات.

والحق أن الملمح السجالي هنا هو ما ينماز به جهد صادق العظم بين أغلب جهود مفكرينا العرب الذين يبدون وكأن كلاً منهم يشتغل وحده، فإذا ما صادف أن تقاطع مع سواه أو اضطره الأمر إلى الخوض في حوارات مع الآخرين، فأغلب الظن أن هذا الحوار سيكون أقل عنفوانًا وحماسة من السجال الذي خاضه مفكرنا مع عدد من رموزنا الثقافية والفكرية، أمثال: أدونيس، وإدوارد سعيد وهادي العلوي وأحمد برقاوي وسواهم.

كلمة أخيرة

لقد كان متوقعًا أن يجابه منهج العظم النقدي المغاير للمألوف بنقد رافض له، بدرجات تختلف في عنفها وحدتها من باحث لآخر، وأن يبادر هو إلى الرد بالدرجة ذاتها، لكن الاختلاف أو الرفض، لم يكن ليمنع المؤيدين له أو المختلفين معه، من احترام فكر الرجل واكتشاف صدقه مع نفسه، وعدم تغليب العاطفة على مواقفه. فعلى الرغم مما أحدثته حواراته من قطيعة مع أدوارد سعيد، فقد روي عنه محاولته إعادة التواصل معه لولا رفض سعيد لتلك المحاولات، كما أن الخلاف بينه وبين أدونيس لم يمنعه من إنصافه، ومن التعبير عن رأيه فيه بوصفه شاعرًا كبيرًا، وأنه يستحق جائزة غوتة التي حصل عليها قبله، حين سئل عن ذلك بمناسبة فوزه بها. لقد كانت إسهامات صادق جلال العظم الفكرية، ومناقشاته وردوده ضافية عميقة، من ذلك إسهامه الفكري في تناول كتاب "الاستشراق" لأدوارد سعيد، الذي مثل خطابًا فكريًا مهمًا، كشف للقارىء والباحث عددًا من المفاصل المنهجية التي يمكن أن تكون أطروحة سعيد قد أغفلتها أو وقعت فيها.

وفي تقديري الشخصي، أرى أن كتاب العظم "دفاعًا عن المادية والتاريخ" الذي يدخل في الفكر السياسي والفلسفي، كان من أهم الكتب الدالة على فكر هذا المثقف العقلاني، الكاشفِ لمكانته الفكرية. فلقد ناقش أطروحات لوكاتش المثالية، ولوي ألتوسير الفكرية، كاشفًا بعمق وندية عن الطابع الأيديولوجي لها، وعن تخلفها عن الفكر الماركسي الجدلي نفسه، مع دعوته لتطوير أنساق النظرية الماركسية لتنفتح على معطيات العلم الجديدة، فضلًا عن دعوته إلى تجاوز هدف إنهاء استغلال الإنسان للإنسان إلى استغلال الإنسان للطبيعة أيضًا. وكنت أتمنى أن ينشغلَ مفكرنا بمشروعات الحوار الفكري مع الآخر، وينصرفَ لها أكثر من سواها، لينضج لنا مشروع خطاب يسهم في إعادة ثقتنا بأنفسنا وبعطائنا الفكري. ولعل ما يدل على صدق الرجل مع نفسه وفكره، وبعده عن السلوك المراوغ لمثقفينا أنه قدم إسهامه في نقد المادية وجدلها في وقت نفضت فيه الدول والأحزاب والمثقفون أيديهم عنها بعد أفول شمسها، في الوقت نفسه الذي كان يؤكد فيه القدرة على التطوير وتجاوز الأطر الأيديولوجية، وانفتاح النظرية على قيم جديدة كالديمقراطية والعالمية وحرية الإنسان.

وأخيرًا، إذا أردت أن ألخص منطلق العظم بكلمة واحدة، فسأقول: إن منطلقه في كل ما فكر وكتب وحاور هو الواقع العربي، أو التخلف الذي يعيشه العرب، ويمنعهم من إنجاز التقدم إن شئنا الدقة، ما جعله يجنّدُ نفسه للكشف عن مظاهر هذا التخلف وألوانه؛ الاقتصادية والفكرية والسياسية، بآلة العقل الذي آمن به، وبفاعليته النقدية التي نذر نفسه لها، بصدق وجرأة يحسد عليهما.

د. خلدون النبواني

أطياف صادق العظم

يغيب صادق العظم ليحضر. فما أن «يرحل» شخص عظيم حتى يتكثف حضوره في الغياب ويغدو حاضراً أكثر من أي وقتٍ مضى. يزول الجسد فتحضر أطياف الراحل وأشباحه لتسكن بيت الوجود الحاضر. أستعيد مفهوم الشبح هنا لا بالمعنى الساذج للشبح الذي يخيفون به الأطفال وإنما بالمعنى الماركسيّ للعبارة التي استهلت بيان الحزب الشيوعي لماركس وإنجلز: «هناك شبح يخيم فوق أوروبا هو شبح الشيوعية». شبح الشيوعية هنا هو شبح المستقبل المراد والمنتظر والمرتقب والمرجو، بل والقادم دون شك وفق عقيدة عرّابي الماركسية.

والطيف كما استحضره هنا هو أيضاً وجود ممتلئ سالبٌ للعدم ولاغٍ للرحيل المطلق كما هو عليه الحال مع هاملت الملك المغدور الذي لم يستطع أخوه كلاوديوس بقتله التخلص منه والقضاء على وجوده كما قدمته لنا التراجيدية الشكسبيرية، بل عاد طيفه لينتقم ويملي أوامره على ابنه المُسمّى هاملت أيضاً. يعود الشبح هنا ليُذكّرنا أن الماضي لم يمضِ تماماً وأن الراحل لم يرحل نهائياً فها هو يستمر فاعلاً في الحاضر ومؤثرا فيه، بل وحاكماً له فالملك المقتول يخطط ويدير ويعطي الأوامر وباختصار يفعل ويقود وكأنه لم يغب، بل وبفاعلية وحضور وإرادة أكبر مما كانت عليه في حياته. ولنتساءل قليلاً لماذا منح شكسبير للابن اسم ابيه «هاملت» نفسه؟ إذ لم يكن عصياً على شكسبير أن يجد اسماً

للابن مغايراً لاسم الأب خاصة أن العمل الدرامي هذا يقوم على المخيلة الأدبية أكثر من الإحالة لواقعة تاريخية كما تشير إلى ذلك بعض الدراسات الشكسبيرية. لقد أراد شكسبير أن يجعل الابن استمرارية للأب وامتداداً له. بهذا المعنى الأب لا يُقتل ولا يختفي نهائياً وإنما يستمر تجليه رغم قتله ومحاولة تغييبه ليس فقط في تجلي طيفه وإنما أيضاً عبر ابنه، حامل اسمه والشبح الناطق بلسانه. إن الغائب لا يغيب هنا فهو كاللعنة الفرعونية أو كالقدر الإغريقي لا مهرب من تجليه حتى ولو اختفى الجسد.

في كتابه الإشكالي «الطوطم والتابو» يُنظّر فرويد لولادة الحاضر على أنقاض ماضٍ لولا الانتهاء منه والإنهاء عليه لما كان للجديد أن يولد على جثة القديم. اقترح فرويد فرضية متخيلة لميلاد الحضارة التي بدأت عندما قُتل الأب على يد أبنائه الذين حاولوا التخلص منه لأنه كان عائقاً كئداً يحول بينهم وبين الاستمتاع بنساء القبيلة اللاتي كن حكراً على الأب، الزعيم والسيِّد. بعد قتل الأب ولدت الحضارة بحسب نظرية فرويد المتخيلة فبالانتهاء منه شعر الأبناء القتلة بعقدة الذنب تجاه أبيهم فعاقبوا أنفسهم بأن امتنعوا عن نساء القبيلة (محظيات الأب) وتوجهوا للبحث عن نساء من خارج قبيلتهم. هكذا انكسرت قوقعة القبيلة الصلبة وانتهي عصر المجتمع الأبويّ وتم الانفتاح على الآخر. القتل هنا وإلغاء قوانين الأب كان، بحسب فرويد، ضرورة لا بد منها لولادة التنظيمات الاجتماعية وتمأسس القيود الأخلاقية وظهور الدين.

لكن عيناً أكثر حدّة ودقة من عين فرويد قرأت عند فرويد ما لم يعه فرويد. كانت قراءة دريدا الحاذقة لهذه الفرضية الفرويدية تذهب إلى عكس ما توقعه فرويد. فالأب لم يغب ولم يرحل ولم تتغير قوانينه التي ظلت سارية وفاعلة حتى بعد أن قام الأبناء بقتل أبيهم وأكله (وأكل الأب هنا إذ يبدو طبيعياً كما قدمه فرويد بوصفه مجتمع كانيبال، أي آكل للحوم البشر، إلا أن ذلك يقول – من دون أن يعي فرويد تلك النتيجة بالضرورة - أن أكل الأب هنا والتهامه هو تمثُّل وتقمّص، بل وحلول وتماه للأب في أبنائه). فبعد قتلهم له شعر الأبناء بالذنب وكتعويض على ذنبهم ذاك، حرّم الأبناء على أنفسهم نساء القبيلة تماماً كما كان معمولاً به ومنصوصاً عليه ومحرماً في عهد الأب. وبالتالي الأب لم يمت فقوانينه التي أراد الأبناء التخلص منها استمرت بل وترسّخت فلا الأب مات ولا قوانينه اندثرت وبخاصة أننا نقرأ تلك العبارة عند فرويد التي ذكرها في سياق الشعور الأبناء بعقدة الذنب والرغبة بالتعويض «لقد صار الميت أكثر قدرة من كل ما كان عليه في حياته». نعم الميت هنا لا يموت، وصادق العظم لا يرحل.

اضطررتُ لهذه المقدمة للحديث عن عبثية ولا جدوى محاولات اغتيال صادق العظم التي تجري على قدم وساق اليوم والتي تتراوح بين العلني والخفي، بين القتل المباشر والصريح عن سابق اصرارٍ وترصّد وبين الاغتيال المعنوي المُبطّن ودس السُّم في الدسم والحلوى، بل هناك

الشامت علناً أو المستفيد من حدث رحيل العظم حتى أننا لا نستطيع ألا نبتسم بمرارة ونحن نردد في هذا المقام - وربما مع العظم نفسه - ما قاله محمود درويش: «يحبونني ميتاً ليقولوا لقد كان منّا وكان لنا». فالعظم ملحدٌ لا تجوز الصلاة عليه ولا حتى الرحمة عند أصحاب كائنات ما قبل التاريخ. بينما العظم هو سُنيّ أصوليّ ارتد إلى سلفية سنية إخوانية تركية في آخر حياته في عيون شبيحة نظام الأسد الطائفيين أشباه المثقفين. لا هؤلاء ولا أولئك يستحقون الرد لتهافت مزاعمهم وتخرصهم وضيق أفقهم حد الإرهاب بعد أن أسقط نقد العظم لظواهرهم ورقة التوت عن عوراتهم الفكرية والأخلاقية والنفسية وكشف عن ضيق أفقهم وتعصبهم وانغلاقهم وطائفيتهم. في نهاية المطاف لا يبتعد أنصار الأسد عن أنصار داعش فهم يلتقون في نقطة واحدة هي إلغاء الآخر حتى ولو اختلفت بعض الظواهر الخارجية عند ممثليهم مثل شكل اللحية ولون القبعة أو العمامة وكانوا يدخنون الغليون أو يستاكون بالأراك.

إلا أن هناك فريقاً ثالثاً يُحاجج اليوم قائلاً أن العظم ليس فيلسوفاً، بل مجرّد سائح في بلاد الفلسفة مترامية الأطراف وهو محض ناقد لنصوص غيره بقصد دحضها، فهو لم يتفلسف وظل على شطآن الفلسفة وهوامشها ولم يكتب فلسفة. هذا الفريق الثالث هو من يحرضني على الرد لا دفاعاً عن العظم بالنيابة عن العظم الغائب ولا توكيلاً منه على طريقة هاملت وإنما من خلال استحضار أطيافه الفلسفية من نصوص وكتابات ستدافع عن نفسها بنفسها. في ردي الأول على هؤلاء أود التذكير بأن العظم معروفٌ في العالم العربي المثقف من محيطه إلى خليجه وفي الغرب الأكاديمي من أوروبا الشرقية وصولاً إلى بلاد العم سام أقصى الغرب كفيلسوف سوريّ متميز ولهذا كُرِّم العظم مراراً وتكراراً لمواقفه وكتاباته التي كانت الفلسفة فيها حاضرة كيد ترتدي قفازات متعددة منها ما يختص بنقد الدين ومنها ما يُفكّك في ظواهر الإسلام السياسيّ ومنها السياسيّ، الخ. ومما لاشك فيه أن انتزاع الاعتراف من الغرب، المتمركز على ذاته، لهو أمر لا يحظى به إلا من كان جديراً بهذا اللقب ومع أنني لست ممن يشعرون بعقدة النقص تجاه الغرب، إلا أنني وبعد ما يقارب العقد والنيف من حياتي في أوساطه الأكاديمية أعرف معاييره الصارمة في تقييم الآخر الذي غالباً ما يُهمش إلا إذا استطاع فرض نفسه وبقوة تفوق ما يحتاجه ابن الغرب نفسه. ولنتذكر أن العرب المعترف بهم كفلاسفة في الغرب يعدون على أصابع اليد الواحدة منذ الكندي وصولاً للدكتور صادق العظم. إذن انتزع العظم من الغرب شرعيته كفيلسوف بسبب مؤهلاته الاستثنائية واشتغاله الجدّي على البحث والفلسفة والنقد القائم على ترسانة مفاهيمية فهو يستطيع أن يكتب بلغة الآخر ويمتلك كل أدوات الفلسفة الاحترافية وقد قدمته مثلاُ مجلة «فيلوزوفي ماغازين» الصادرة باللغتين الفرنسية والألمانية كفيلسوف بكل معنى الكلمة حين أجرت معه ومعي حوارين منفصلين جمعتهما في ملف بعنوان فيلسوفان سوريان يناقشان الثورة السورية. هكذا نعته كذلك المؤسسات الأكاديمية الغربية والصحف

الأوروبية والأمريكية الأشهر بينما لم يتجرأ أحد من زملائه وطلابه السابقين ممن بقي في جامعة دمشق على نعيّ هذا الفيلسوف الذي صنع اسماً لتلك الجامعة ليس فقط في العالم العربي وإنما في الغرب أيضاً. يمتلك العظم لغة إنكليزية أنيقة خطابةً وكتابةً ويستطيع بواسطتها سبر غور النصوص المؤسسة للفلسفة دون المرور بترجمات عربية هزيلة غالباً هذا إن كانت موجودة أصلاً. وللأسف فإن امتلاك لغات أجنبية في قسم الفلسفة في جامعة دمشق مثلاُ كان أمراً قد اقتصر على أساتذة كبار عاشوا مرحلة الاستعمار قبل قدوم طوفان القومية العربية الذي اجتث لغة الآخر بادعاء أنها أداة الإمبريالية. بعد الجيل القديم ممثلاً ببديع الكسم وعادل العوا ونايف بلوز وصادق العظم وطيب تيزيني يكاد لا يكون لدينا للأسف أستاذ واحد قادر على فض مغاليق نصوص الفلسفة المكتوبة بلغة أجنبية كالإنكليزية والفرنسية أو الألمانية كأضعف الإيمان فالدولة السورية لما بعد الاستقلال لم ترسل موفدين كثرا إلى الدول الغربية ولا يوجد في سوريا لليوم تعليم فعلي للغات الأجنبية منذ المراحل الأولى: الابتدائية والاعدادية والثانوية وبسبب ذلك نشأ عندنا في قسم الفلسفة جيل من الأساتذة والطلاب جاهلين كلياً بالآخر وبلغته ومضطرين إلى الاكتفاء بالنزر اليسير مما يُقدم له من نصوص مترجمة إلى العربية من أمهات الكتب الفلسفية هذا فضلاً عن عدم قدرتهم على النشر والتأليف بلغة الآخر.

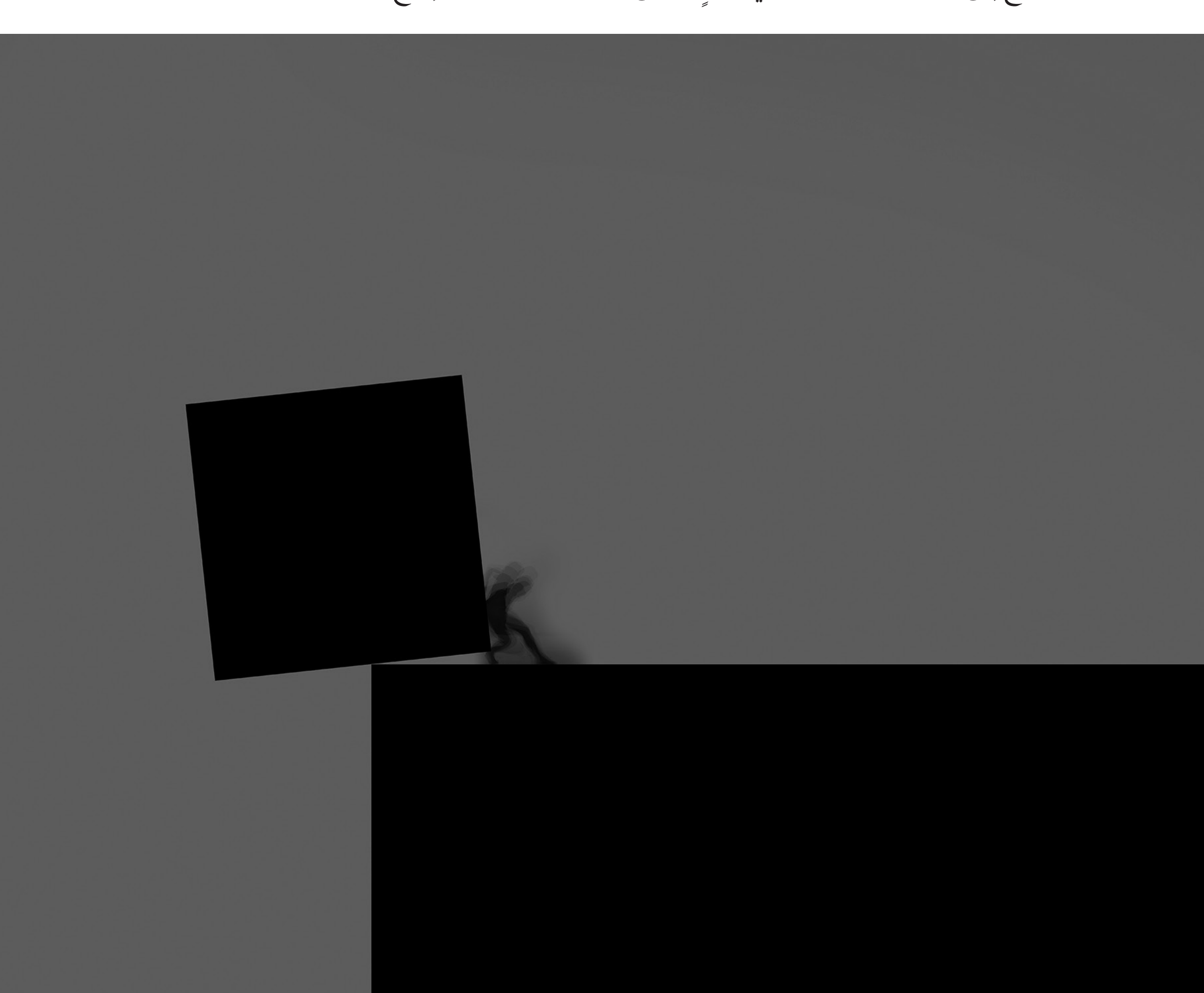
لم تكن لغة العظم الإنكليزية الاحترافية وتوفره على حظ جيد من الفرنسية هي ما جعلته قادراً على الخوض في محيطات الفلسفة العميقة فاللغة لا تصنع فيلسوفاً ولا يتعلق الأمر كذلك بدراسته للفلسفة فليس كل من قرأ الإمام كتاب، وإنما اهتمامه اهتمام المتصوف بتاريخ الفلسفة ونصوصها التي يميل إليها أو يحتاج إلى الاشتغال عليها. مُذهل العظم في عمق معرفته الفلسفية قراءةً وتحليلاً ونقداً ومقاربة. تتضح حرفية العظم في الفلسفة في كتابه الأميز دفاعاً عن المادية والتاريخ والذي أزعم أنه من أكثر الكتب جدّيّة ورصانة في تاريخ الفلسفة عند العرب. فالعظم لم يتعلم من الغرب لغته فحسب وإنما أيضاً جديته في التعامل مع العلم والفلسفة والبحث الأكاديميّ وهذا شيء كان نادراً حقاً للأسف في جامعاتنا المهترئة بحسب وصف العظم. دفاعاً عن المادية والتاريخ إذن هو كتاب فريد في الكتابة الفلسفية في المكتبة العربية رغم كولسترول الأيديولوجية الماركسية العالي فيه. ورغم نقدي لهذا الكتاب من حيث اندراجه في الأرثوذوكسيات الماركسية، إلا أن الكتاب يسحرك بدقته ونصاعة لغته ووضوح أفكاره واتساقها وقوة حجته ويشعرك بالذهول من طاقات العظم الفلسفية وسعة اطلاعه وحدّة ذهنه. كان هذا الكتاب الوحيد هو الذي اصطحبته معي من كتب الفلسفة إلى فرنسا باللغة العربية وهو المرجع العربي الوحيد الذي استشهدت به في اطروحتي الماجستير والدكتوراه. ولعل الشيء الأهم الذي قدمه لي هذا الكتاب هو ما لم يقله. وبمعنى آخر ما كتبته يد العظم الأخرى دون أن ينتبه له هو شخصياً بشكلٍ واعٍ. وما أقصده هنا هو أنه ورغم الجدار العقلاني الصلب لظاهر الكتاب

والقلعة الماركسية المُحصّنة والعالية إلا أن بعض الشقوق والأخاديد تسمح باختراقه لمن يبحث فيما وراء الظاهر. فمنطوق الكتاب هو الدفاع عن المادية والتاريخ وبشكل أدق عن فلسفة ماركس كما يراها العظم، لكن هذا الأخير انشغل طويلاً عن ماركس بالفلسفة. بل إن ماركس لم يحز من صفحات الكتاب أكثر مما حازه فلاسفة آخرين كديفيد هيوم أو كانط مثلاً، بل إنه لم يشغل تلك المساحة التي كرّسها لهايدغر الذي تصارع العظم مع أِشباحه طويلاً حد اتهامه بمعاداة الحداثة والأصولية المشابهة لأصوليات إسلامية كأصولية أبو الأعلى المودودي. وبمعنى آخر كان ماركس مجرد أحد الشهود الذين استحضرهم صادق إلى محكمة الفلسفة باسم ماركس نفسه.

من ناحية ثانية تنبع أصالة هذا الكتاب برأيي من إحيائه لتقليد فلسفي أصيل، قديم قدم الفلسفة نفسها وهو: الحوار المسرحيّ/ الفلسفيّ أو ما يمكن لي تسميته المسرحفلسفيّ. فبحسب ما نعرفه من تاريخ الفلسفة فإن سُقراط لم يكتب ولكنه كان يحاور الناس وطلابه ومريديه وقاصديه في الشارع والساحات العامة لأثينا وأحياناً في الطبيعة مثل محاورة فيدر أو في منزل أحدهم كمحاورة المأدبة. طريقة سقراط في الحوار وفي حيز مكانيّ يوصف غالباً بدقة في محاورات أفلاطون يُذكّرنا مباشرة بالمسرح الإغريقي. ولهذا دوّن أفلاطون محاورات سقراط على طريقة الحوار المسرحي فهناك دوماً (عدا في محاكمة سقراط التي يكون فيها سقراط المتحدث الوحيد وإن كان الديكور مسرحياً بامتياز) شخصيات تتحاور وتتناقش وتتجادل فيما بينها حول دور البطولة الذي كان من نصيب سقراط دوماً (عدا محاورة القوانين). هكذا مثلاً تعنونت العديد من كُتب أفلاطون بأسماء الشخصيات التي حاورها سقراط مثل فيدون وفيدر وجورجياس الخ. يستعيد العظم هذا التقليد الفلسفي الأصيل مرتين على الأقل، الأولى في كتابه المدرسيّ المعنون دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة حيث يجمع مسرحياً بين فيلسوفين لم يلتقيا في الواقع ولم يتعاصرا في حين التقت أفكارهما وتقاطعت وذلك في نص حواري حمل عنوان: «مناقشة بين وايتهيد وكيركغورد». أما المرّة الثانية فكانت في كتابه دفاعاً عن المادية والتاريخ حيث لا يكتفي العظم بابتكار شخصية محاوره (الدكتور عفيف قيصر) وإنما يُدخل نفسه ليحاور نفسه أو طيفه الآخر إن أردنا. ولعل العظم كان سبّاقاً في هذا الإحياء المسرحيّ للفلسفة بثلاثة عقود على الأقل من نظرائه الغربيين الذين راحوا يعملون على استحضار المسرح في الفلسفة كما يُذكرنا بذلك مثلاً كتاب آلان باديو الذي صدر عام ٢٠١٣ بعنوان امتداح المسرح.

للعظم كتابان مهمان كذلك حول الفيلسوف كانط وقد صدرا باللغة الإنجليزية أحدهما بعنوان Kant's Theory of Time والثاني بعنوان Thr Origins of Kant's arguments in the Antinomies الذي صدر عن مطابع جامعة أكسفورد وقد حظي هذان الكتابان بأهمية ونقاش من قبل أساتذة مختصين بهذا الفيلسوف الألماني العقلاني.

قُبيل سنوات بدأ الاهتمام بإعادة طباعة أعمال العظم كلها تقريباً وبلغات عدّة واليوم يتزايد الاهتمام بإنتاج العظم بعد «موته». أليس هذا حضور الغياب؟ حضور الغائب بقوة ليملي علينا نصوصه ويتابع طريقه من حيث ظننا أنه توقف وانتهى؟ في هذا المقام لا أستطيع سوى استذكار هذا المقطع للفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في كتابه الرائع أطياف ماركس لأختتم به هذه الصفحات حول أطياف صادق العظم حيث يقول دريدا: «لننتبه، فالجثة ليست ميتة ببساطة كما تحاول الطقوس أن تقنعنا بذلك. فالمفقود حاضرٌ دوماً هنا، وتجليه هذا ليس عدماً. وبالتحقق من الجثة، ندرك اليوم أن على الميت أن يعمل وأن يدفع إلى العمل ربما أكثر من أي وقتٍ مضى. فهناك أيضاً طريقة إنتاج شبحية.»



محمد محمود

في موقف صادق جلال العظم

كان المفكر السوري صادق جلال العظم (١٩٣٤-٢٠١٦) من المفكّرين القلائل في العالم العربي الذين قادتهم الفلسفة وانفتاحه على الماركسية للانتباه لما انتبه له كارل ماركس من أن نقد كل شيء يبدأ بنقد الدين — فالدين هو تلك البنية التصورية الأولية الخامة التي لو انتبهنا لما تنطوي عليه من وهم وخرافة فإن ذلك سيزيح ركاما هائلا وثقيلا عن الوعي يحرّره ويفتحه لنقد باقي مظاهر الحياة من اقتصاد وسياسة وثقافة ويمهّد السبيل للوصول لرؤى بديلة وأكثر إنسانية.

و«نقد الفكر الديني» (١٩٦٩) هو أكثر كتب العظم شهرة وانتشارا وتأثيرا، وهو من أول الكتب التي تعرّضت للهجمة التكفيرية النشطة في الوطن العربي والعالم الإسلامي منذ سبعينيات القرن العشرين، إذ اعتقل بعد نشره ثم قُدّم للمحاكمة بعد اتهام النيابة اللبنانية العامة له «بالتحريض وإثارة النعرات الطائفية»، وهي تهمة انهارت في المحكمة التي حكمت لصالح حرية الفكر المكفولة في الدستور اللبناني. وأهمية كتاب نقد الفكر الديني تنبع بالدرجة الأولى من شجاعة العظم وصدقه الفكري في مواجهة الفكر الديني (في الإسلام والمسيحية) والعقبات التي يضعها هذا الفكر في طريق تقدّم المجتمعات العربية والإسلامية.

وبعد عقدين من صدور نقد الفكر الديني أصدر الروائي سلمان رشدي روايته «آيات شيطانية» التي قادت لأكبر حدث أدبي مزلزل في القرن العشرين

محمد محمود

عندما أصدر آية الله الخميني فتواه الشهيرة بالحكم على رشدي بالإعدام. جاءت هذه الفتوى إثر عنف ضد المفكرين في الشرق الأوسط راح ضحيته المفكران حسين مروة ومهدي عامل وآخرون. ولقد أصيب العظم بإحباط كبير من مواقف الكثيرين من المثقفين العرب الذي سارعوا بإدانة رشدي من غير أن يقرأوا روايته، وردّ عليهم عندما أصدر في عام ١٩٩٤ كتابه «سلمان رشدي وحقيقة الأدب». وكتاب العظم هذا هو الآخر كتاب يحتلّ مكانة خاصة لأنه (حسب علمي) الكتاب الوحيد بالعربية الذي يدافع عن حق سلمان رشدي في حرية التعبير الأدبي ويدافع عن روايته.

وعانى العظم، مثله مثل باقي المثقفين والأكاديميين التقدميين في العالم العربي، ليس فقط من عدم الاستقرار السياسي في وطنه وإنما أيضا من صعود الإسلام كقوة سياسية وكقوة قامعة لحرية الفكر والتعبير حتى خارج أطر الأنظمة الحاكمة، مما اضطره للهجرة والترحال.

عاش العظم مخلصا لموقفه الفكري وملتزما بضرورة نقد الواقع الفكري والسياسي العربي نقدا علميا ينطلق من قناعته الفلسفية المادية، وكان رائده في ذلك ضرورة اقتلاع القديم واستبداله بجديد يتأسس على العلم وأرفع القيم الإنسانية. ولا شك أنه مات حزينا وهو يشهد وطنه تمزّقه الحرب الأهلية ويصبح فيه البديل الماثل لديكتاتورية حزب البعث دكتاتورية إسلامية تعيد سوريا لقيم القرون الوسطى، ولكن لا شك أنه مات وهو متمسك برؤيته التاريخية التي ترى التاريخ حركة تقدّم وارتقاء لا تنفكّ صاعدة رغم الانتكاسات هنا وهناك وأن هذا الارتقاء هو ما يعطي المعنى لكفاح الذين يؤمنون بأن حرية الإنسان هي ما سينتصر في نهاية الأمر. إن المساهمة الثرية التي أضافها العظم هي لَبِنَته التي قدّمها لتنضاف للَّبِنات المتراصّة في البناء الكبير لحركة التقدّم والارتقاء هذه، وهي مساهمة تستحقّ الاحتفاء وتستحقّ أن تكون حيّة في وعي ووجدان كل الذين ينشدون التغيير في العالم العربي والإسلامي.

أستاذ سابق بكلية الآداب بجامعة الخرطوم ومدير مركز الدراسات النقدية للأديان

فاتن حمودي

صــادق جـلال العظـم: المفكر المنتمــي للأرض والإنســـان وقضايا العصر

الحديث عن الدكتور المفكر صادق جلال العظم، معناه أن تفتح باب القلب والعقل معا، ومعناه أكثر الطريق إلى دمشق والتجربة، والرجوع إلى العمران الفكري الذي أنجزه خلال أكثر من نصف قرن، وهذا الحضور الفاعل، في القضايا العربية.

مفكر، وناقد ثقافي من الطراز الأول، يؤكد دائما على حرية الفكر، وحرية التعبير، المفهومان اللذان رسما سلوكه ومسيرته الفكرية في النقد والفكر والفلسفة.

يعود هذا إلى البيت الأول الذي نشأ فيه العظم، فوالده جلال العظم أحد المتنورين، ووالدته تنتمي للكلمة وفعل الحرية معا، فمجرد أن تلتفت إلى دمشق القديمة تجد أمامك قصر العظم الذي يشكل أحد أهم معالم هذه المدينة، والتي ينتمي إليها حضاريا، كأحد مراكز الثقافة العربية.

يشكل الاقتراب من نتاجه الثقافي مساحة نادرة من مساحات الحرية، التأمّل وإعادة الاكتشاف، المواجهة والصفع أحياناً، إذ يعتبر العظم أحد أهم المفكرين المشتغلين في الثقافة العربية المعاصرة.

خطوط ومحطات هامة رسمت الكثير من انتمائه وفكره، والتي شكّل من خلالها مواقف حقيقية لقضايا العصر والإنسان، كان آخرها الثورة السورية.

وما بين تخصصه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ليمضي بعدها إلى النقد في مواجهة حقيقية لحضارة تقوم على نفي العقل مما أدخله مكتبتنا وعقلنا من خلال أول أعماله التي أثارت ضجة، "نقد الفكر الديني".

أرتبط وجود النقد عند العظم، بواقعٍ عربي مأزوم برز للعيان أثناء وبعد هزيمة حزيران عام ١٩٦٧، فهو مفكر ناقد ومحرّض، متعدد ومتشعب، يتداخل عنده النقد السياسي بالاجتماعي بالفلسفي، وبين نقد بدأه بفكر المقاومة الفلسطينية، مرورا بالنقد والنقد الذاتي بعد الهزيمة، دفاعا عن المادية والتاريخ، ذهنية التحريم، ما بعد ذهنية التحريم، نلحظ الانسجام الكبير بين فكره السياسي وهو ما تجلى في موقفه من الثورة السورية.

فما الذي جعله ينحاز للنقد في تحليل القضايا السياسية والثقافية، وهل فتح نافذة استشراف حملت إرهاصات الثورة؟

الجامعة منصة التغيير

بداية أود العودة إلى جامعة دمشق في ثمانينات القرن الماضي كنت حينها طالبة في قسم الفلسفة، وتلميذة الدكتور صادق جلال العظم، لأستعيد بعض الصور من المناخ الجامعي الذي كان يتحرك به العظم.

كنا مجموعة من الطلاب والطالبات، ننتمي إلى بيئات اجتماعية مختلفة، من طوائف متعددة، وجنسيات عربية مختلفة، وكان العظم يحمل رسالة يريد من خلالها أن يؤسس أرضية حقيقية لمفهوم الحرية والكرامة، كيف نسأل، وننتقد، وكيف نقرأ وماذا نقرأ.

كانت الجامعة بين سنة وأخرى تتغير بشكل مريب، تتعسكر وتتحول من اللون المدني إلى اللون العسكري، في الوقت الذي كان فيه الشارع السوري يعيش صدى أحداث حماة بصمت وخوف وريبة أيضا.

وكنا طلبة ينطبق علينا تماما البعد السوسيولوجي للفكر الديني كما وصفه العظم، في كتابه "نقد الفكر الديني" من حيث ردود الفعل على فكره: «البعض منهم أي الطلاب يلجأ الى موقف ديني مغلق، متشدد في تعصبه، ومغال في التمسك بدقائق الفرائض الدينية وهم أقلية تُعبر بكل مناسبة عن عدائها الشديد لأي افكار تقدمية او علمية، وهناك اقلية اخرى تسير باتجاه معاكس، أما «الاكثرية» فهي تتخبط بين الفئتين"،

فما أشار إليه العظم إلى طلابه هو ضمنا إشارة إلى نمط تفكير مجتمع.

يعيد صادق لي مشهداً ثقافيا كاملا.

يحضر خلال هذه السنوات واجب كانط وجدل هيغل. يحضر الديالكتيك عند ماركس، تحضر موسيقى شيللر، وشاعرية هولدرلن ودرويش والماغوط. تحضر جماليات باشلار، وتحضر ابتسامة صادق وهو يقارع بكأس المليسة السماء والأرض السياسة والدين ويفتح أدراج السماء على النقد والعقل والجنون، ونايف بللوز يدلنا بروحه على قبح النظام وفاشية الدولة وهو يقرا علينا نصوص «علم الجمال» وارنست فيشر ولوكاتش اصدقاء الفترة الألمانية من حياته المليئة بحب الحرية، وطيب تيزيني يشرح لنا قانون الداخل والخارج ونمط الانتاج الآسيوي.

أرى خضر زكريا ونظريات السوسيولوجيا، ابن ريف دمشق، والذي عرفنا على المدارس الاجتماعية المعاصر، والذي عرفنا منه العلاقة بين الاقتصاد والتركيب الاجتماعي، والذي كانت المرأة علامة واضحة في قراءته المتعددة.

حامد خليل الذي كان بين التواري عن الجامعة والحضور، بين المرض والخوف من لحظة رصاصة طائشة من الإخوان.

أحمد برقاوي بحضوره الشاب المندفع، ابن المخيم، وخريج موسكو، الذي كان يتأبط كتبه، وحقيبته، ويمضي في الباصات ليقطع طريقا طويلا من المخيم إلى الجامعة. ما يطرحه من تحديات الفلسفة الحديثة، أسئلته التي تفلسف كل شيء، الحواريات والجدل والنقد بينه وبين زملائه في الجامعة، وكأنه يثير موجا حقيقي كي يتحرك المشهد بعيدا عن موت كبير يطرده جانبا من خلال الفعل الثقافي، وهو الذي كان يؤكد بأن المرء لا يستطيع الدخول إلى الأعماق بدون الفلسفة. برقاوي الذي علمنا بأن بناء الدولة لا يكون على أساس الدين، بل على أساس عقل الحرية، مستعيرا هذه العبارة من ماركس... كل هذا كان في قسم الفلسفة، وكأنه يرسم الطريق إلى دمشق.

أرى الكسم ممسكا كتاب "الضحك" لبرغسون... واحلام روسو، يمشي بهدوئه وابتسامته، وأرستقراطيته أيضا، يحضر حضور الفيلسوف، ليقدم لنا ثقافة تدلنا بشكل أو بآخر على قيم الفيلسوف برغسون الذي نال جائزة نوبل، وأثر في الثقافة والأدب، فهو الذي دلّنا على أن الوجود الواعي، وأن يوجد معناه هو أن يتغير، وان يتغير هو أن ينضج، وأن ينضج هو أن يخلق نفسه باستمرار، وعرفنا منه التطور الخالق الذي أشار له برغسون وبقوة.

الكسم عرّفنا بأن الديمقراطية، ومن بين كل النظم السياسية هي التي تعلو - في مقاصدها على الأقل - على ظروف المجتمع ، وعلى السلام كمحاولة لتجاوز حالة الطبيعة الموجودة في المجتمع المغلق إذ الاصل في الحروب هو الملكية سواء اكانت فردية ام جماعية.

بينما يقف عادل العوا، في المدرج الخامس يُعَرِّف العالم اخلاقيا ويتعالى عليه، متحدثا عن الوجدان، الضمير، معالم الكرامة في الفكر العربي.

هذا الدمشقي، الذي كان يزرع فينا قيما معرفية وثقافية وأخلاقية، وكأنه يشير إلى عالم بات ينزاح عن القيم، فتحنا عيوننا لنرى الغبار الذي بدأ يصيب دمشق.

ولا أنسى أبدا أستاذ التصوف عبد الكريم اليافي، الذي كان يلوّن صباحاتنا بحديثه عن الحب، الحب الصوفي عند محي الدين بن عربي، الحب عند النفري والحلاج، وجلال الدين الرومي، وأسماء كثيرة أخرى، يدلنا أهمها إلى عنوان "أدين بدين الحب"، لبن عربي، اليافي الذي كان يقارن بين الحب في منطقة الشرق، والحب عند الغرب ممثلا بروميو وجولييت، ينحاز إلى الحب المبدع المبني على الوجد واللوعة.

الجامعة كانت تأخذنا إلى بيروت حيث مؤلفات حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، وإلى مصر لنقرأ خرافة الميتافيزيقا لزكي نجيب محمود، ومشاكل الفلسفة لزكريا ابراهيم، وكانت الرواية حاضرة «مائة عام من العزلة» لماركيز، ومسرح سعد الله ونوس، والفن التشكيلي الذي بدأ ينزاح إلى الرماد عند يوسف عبدلكي. كل شيء حينها كان يشير إلى أفكار مشتعلة، إلى طه حسين وحديث الأربعاء، الشعر الذي كان يمور في الجامعة.

أذكر مادة الفكر السياسي والتي كانت موزعة بين أستاذين العظم، وسليم بركات، الذي يعتبر أحد إفرازات المرحلة التي بدأت تتغير، ويتغير معها دور المثقف العضوي الملتصق بقضايا المكان والزمان والعصر.

العظم عرّفنا بمادة الفكر السياسي على فرانز فانون وكتابه الأشهر "معذبو الأرض"، والذي استخدمه لاحقا أثناء قراءته الثورة السورية.

تعرفنا على فكر الثورة الماوية، وثورة أكتوبر، وتموز في مصر فكر عبد الناصر "فلسفة الثورة" و"الميثاق"، أخطاء عبد الناصر الذي كان يتصدى لمشروع قومي.

في محاضرات العظم كان الطلاب يتهافتون ليس من قسم الفلسفة فحسب بل من أقسام أخرى، وكان يحضر بعض الأساتذة بيننا، ليستمعوا إليه فتتفتح الأسئلة الفلسفية، ويبدأ الطلاب البحث عن المراجع والكتب وكأنهم يقطفون ثمار المعرفة، وهذا يعيدنا إلى باريس وسارتر وطلابه.

على طرف آخر كان الأستاذ سليم بركات يأتي مدججا بالحرس، والمسدس على طرف خصره، ليدرسنا القسم الأول من مادة الفكر السياسي - تقاليد الزعيم الأوحد والقائد الملهم والحزب الواحد (البعث) وهو يتلعثم بقراءة النص الذي بين يديه وكانت القاعة شبه فارغة من الطلاب إلا من بعض رجال الأمن شبيحة ذاك الزمان، كانت الجامعة تتغير بسرعة، تتعسكر،

فكم كانت كلية الآداب غنية بالمخبرين حينها، وكأنهم أرادوا أن يقتلوا الوهج الأخير للمشروع السوري الثقافي، وللحرم الجامع..

درّسنا العظم تاريخ الفلسفة، والفلسفة الحديثة، وكان يمر على عصر النهضة، و فكر العصور الوسطى، اللاهوت الأيديولوجية الدينية، مشاكل الوجود، إلى التفكير الحديث، في هذه الرحلة مع التعليم كان يشير إلى أهمية الإبداع الفن الرسم، النحت، التصوير، المسرح-الأدب منطلقا من أن النهضة فعل جديد في قطيعة مع الماضي، لكن ليس بشكل كلي، فالجمال يضيء، وبالتأكيد فإن هذا نبهنا إلى أهمية أن نلتفت إلى الفنون ودورها الجمالي والمعرفي معا.

أساتذة كبار تتلمذنا على أيديهم، حاولوا أن يثيروا اهتماماتنا بأسئلة الكون والوجود والواقع معا. أساتذة جعلوا من قسم الفلسفة القسم الأفضل على مستوى الجامعات العربية.

بدايات وتحولات

في الستينات كانت اهتمامات "العظم" أقرب إلى الفلسفة في تخصصها وأقرب للموضوعات ذات الرهافة الفكرية، النخبوية، التجريدية، مثلا أول كتاب اصدره" دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة"، وأهتم بالكثير من الموضوعات الفلسفية، ومنها دراسة «مأساة أبليس».

المواقف التي رسمت صيرورة وتحوّل المفكر عند الدكتور صادق جلال العظم كانت موقفه من هزيمة ١٩٦٧، نكبة فلسطين ومواجهة فكرة المؤامرة، موقفه من الثورة الإيرانية، موقفه من حرية الفكر - تجربة سلمان رشدي «آيات شيطانية» -، ربيع دمشق وإرهاصات الثورة، ثورات الربيع العربي - متوّجة في سوريا، تأسيس رابطة الكتاب السوريين حرية الفكر حرية التعبير.

النقد نظرية أزمة

قال في إحدى حواراته: «لم أكن أتصور أني سأكتب كتب سياسية بشكل مباشر» ولكن المناخ العربي المأزوم وضعه في أتون الواقع والفكرة معا.

وطالما أكد بأن لم يكن هناك مدرسة فلسفية واحدة يتمسك بها: "البعد الواحد لا يناسب حياتي في تناولي لشؤون المحيط الاجتماعي والسياسي" لهذا جاء النقد عند العظم نتيجة خلفيته العلمية والتنويرية واليسارية - الماركسية، فهو ناقد ثقافي من الطراز الأول، وهنا أشير إلى أن «ماركس» نظر إلى النقد على أنه «نظرية أزمة».

يقول العظم في إحدى حواراته، إن «هزيمة ١٩٦٧ خلقت تحوّلا كبيرا في مساري ومسار الكثير من المثقفين وجدت نفسي مضطرا أن أوظف مهاراتي الفكرية والفلسفية، ووضعها في خدمة ما حدث»، ثم يصف الهزيمة بأنها مأساوية.

هذه الهزة وما خلفته من واقع مأزوم، دفعت العظم ليؤسس لجذر ثوري بدأه في «النقد الذاتي بعد الهزيمة» والذي شكّل نقدا عنيفا لسلبيات الشخصية القومية العربية التي كانت أحد الأسباب الكبرى للهزيمة، ثم «نقد الفكر الديني» عام ١٩٦٩.

يعلن العظم في «نقد الفكر الديني» "إن الأزمة التي خلقتها الهزيمة ليست أزمة طارئة على الإطلاق. إنها أزمة مصيرية جوهرية تهدد الكيان العربي بأسره".

أما القضية الفلسطينية، فقد اشار العظم إلى أنه وجد بعد الهزيمة، مدى ركاكة وسطحية كل شيء يتعلق بالصهيونية، والمسألة اليهودية ونشر دراسة في مجلة "مواقف"، وأعطى أمثلة لنماذج من مجموعة هذه الكتابات، عن صورة الصهيونية، واعتبر أننا نعيش هزيمة مضاعفة إذا لم نعرف حقيقة هذه الحركة وأدخل فكرة النقد الذاتي، على مستوى ثقافي واجتماعي ويومي في الفكر السياسي الاجتماعي.

يواجه هنا العظم، في كتابه "النقد الذاتي بعد الهزيمة"، الموروث الثقافي والسياسي واستبداده الماثل في بنية المجتمعات العربية المحكومة بركود مستمر تؤدي لزوماً إلى هزائم متكررة.

كانت مواجهته جريئة ومبكرة في ممارسة النقد الذاتي سياسياً وثقافياً ومجتمعياً، تجاه الأنظمة السلطوية الأبوية، بحيث عرّى التناقضات الموجودة في رحم الواقع العربي، والتي تنتج هجيناً مشوهاً غير قادر على التجديد وبناء واقع مغاير.

ويعمد إلى مكاشفة ظواهر أساسية في واقعنا اليومي تشير إلى جهل المواطن العربي بذاته وبالآخر

ثورة المساجد... الثورة الإيرانية

تمكن الإيرانيون فيما بين أيلول (سبتمبر) ١٩٧٨ وشباط (فبراير) ١٩٧٩، من إسقاط نظام محمد رضا شاه بهلوي (١٩٤١ - ١٩٧٩) ومع نهاية عام ١٩٧٨ سيطر التيار الذي يقوده آية الله الخميني على الانتفاضة المعلنة ضد النظام، والتي شارك فيها قوميون علمانيون، وديمقراطيون، ويساريون.

وقد وقف العظم صاحب "نقد الفكر الديني"، مع هذه الثورة، فهل يدلّ هذا على شرخ وتناقض في مواقفه، أم أنه انحاز للموقف السياسي على حساب تحليل الخطاب الديني؟

يقول صادق جلال العظم، في مجلة "دمشق": "كان هناك إشارة إلى أنني وأنا صاحب كتاب "نقد الفكر الديني"، أقف اليوم مع ثورة تخرج من المساجد (سوريا)، والواقع أن لا جديد

في ذلك، وللتذكير كنت في أواخر السبعينات من القرن الماضي قد وقفت مع ثورة الشعب الإيراني على الحكم الشاهنشاهي، واستبدادِه وفساده وأجهزته".

صادق الذي وقف مع لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وغيرها من مناطق العالم لا يعتبر نفسه متناقضا، يقول: "التناقض ليس عندي، بل عند الذين انتصروا في يوم ما لثورة إيران، ولاهوت التحرير وكنائسه، في كل مكان تقريبا، لكنهم يرفضون الانتصار لثورة الشعب السوري بذريعة أن مظاهراتها تخرج من الجامع وليس من دار الأوبرا أو المسرح الوطني على حد تعبير أدونيس".

الربيع العربي والإسلام السياسي

يؤكد العظم على أن الربيع السوري يعني: "استرجاع الجمهورية من السلالة الحاكمة إلى الأبد، ومن مجمعها العسكري، التجاري الاحتكاري لكل شيء في البلد". وينفي نفيا كاملا بأن تسمى الثورة السورية حربا طائفية، رغم إشارته الواضحة إلى أن العلويين هم العمود الفقري للنظام الحاكم ولقواته الضاربة، وشبيحته بشكل خاص. من جهة أخرى يشير إلى أن السنة هم العمود الفقري للثورة، وهذا بالتأكيد أمر واضح للعيان بعد أن دمر النظام معظم المدن الحاضنة للثورة. يقرأ العظم الواقع بشكل موضوعي ولا يهمه أن يقال عنه إنه مال إلى التفسير الديني، ويصف العظم نفاق الخطاب الدولي وغير الدولي بالكلبية، حيث يركز على حماية الأقليات في اللحظة التي تقع فيها شتى أصناف القتل على الأكثرية، ويعتبر أن الاعتراف بهذا مهم لوعي الثورة بنفسها.

لم يهمل العظم موضوع الإسلام السياسي، باعتباره "إيديولوجية تعبوية شديدة التأثير مستمدة من بعض نصوص الإسلام ومرجعياته التراثية" وميز بين الإسلام السياسي وبين التدين الشعبي.

أود أن أشير ختاماً إلى أن العظم ساهم في تشكيل رابطة الكتاب السوريين، والتي حملت شعار حرية الفكر حرية التعبير، والتي أفرزت عدد من الدوريات ومنها مجلتا «الرابطة» و»أوراق». وقد وصف مثقفون عرب انتخابات رابطة الكتاب السوريين بأنها المولود الديمقراطي الأول للثورة.

سوسن جميل حسن

سأتابع السجال معه

«ومن نكد الدنيا على الحرّ أن يرى عدوًا له ما من صداقته بدّ». سمعت هذا البيت البليغ للمتنبي كثيرًا منذ بداية الانتفاضة السورية، واللافت أن غالبية من كانوا يرددونها محسوبون على اليسار السوري، ومعظمهم كان لهم مواقف معارضة للنظام، تتراوح بين الخطاب النظري، والمواقف الفعلية، كما كان بعضهم قد دفع من عمره أو طموحاته أو تأثرت حياته بسبب النظام الأمني القمعي الحاكم في سوريا. ثم كانت تحتدم السجالات بعدها حول الحراك الذي انطلق كمارد من قمقمه، فأصاب الجميع بالذهول. ولم يكن المثقفون خارج دائرة الذ هول، كما صرّح المفكر السوري صادق جلال العظم في أكثر من مناسبة بأن تجاه الممارسة القعمية والقبضة الأمنية للنظام: شكّل هذا الوقع عندي أو عند غيري نوعًا من عقدة النقص الراسخة بالعجز أمام النظام العسكري الأمني الكلي وسطوته، كما أدى إلى استبعاد أية فكرة بقول لا، فردية أو جماعية، كبيرة له.

ربما كان سؤال المثقف عن موقفه بشكل عام واليسار بشكل خاص من أكثر الأسئلة المتداولة والتي أثارت سجالاً في زمن الربيع العربي، والحراك السوري بشكل خاص، بسبب التحولات الدراماتيكية التي طرأت عليه والوضع الصادم الذي آلت إليه الأمور في سوريا.

أما بالنسبة لسؤال المثقف فهو أمر بديهي لما تلعبه الثقافة من أدوار مؤثرة

وفاعلة في حياة الشعوب وفي تطورها وصياغة وعيها وإدراكها ذاتها، فالمثقفون هم رافعة الثورات، ولا أظن أن من بين مثقفي سوريا إلاّ قلة كان بإمكانهم أن ينكروا على الشعب السوري انتفاضته لتعدد أسبابها الموجبة. لكن لو تمعنا في مواقف النخب الثقافية تحديدًا وأخضعناها للتحليل، ربما سيكون لدينا العديد من الأسباب والدوافع التي تفسر تلك المواقف المتباينة بين التهليل غير المشروط، والمداهنة، والنفاق أحيانًا، والالتحام العضوي، والاسترضاء، والحذر والتشكيك، والإنكار والصمت الحزين أو الصمت الناجم عن عدم الفهم أو ارتباك الرؤية. وهذه برأيي من الأسباب التي كان لها تأثير في انحراف الثورة عن مسارها، بشكل غير مباشر، وترك مصيرها للتيارات الإسلامية من إسلام سياسي أو فصائل عسكرية، لم تتأخر بواكيرها عن بداية الحراك، فقَدَ الحراك النخبة التي ترصد مساره وتنقد مآلاته وتوجه بوصلته، وتُرك أسير الأجندات المتباينة، مثلما تُرك الشعب السوري بكل مواقفه كبيئات حاضنة، إن كان مع الحراك أم ضدّه لتلك الأجندات، وتحت رحمة الإعلام المضلل وتأثير المشهدية الأولى التي أمسكت بالوجدان ومشت به تحت تأثير الصورة والخبر مكرسة واقعًا ساهم كثيرًا في تغيير الواقع على الأرض، وكان بعض المثقفين جزءًا من المشهد أيضًا، فهم أبناء هذه العقود المتخمة بشتى أنواع الهزيمة والقمع التي أينع بسببها الخوف من التغيير.

وأمام الهشاشة التي تكشّف الواقع عنها في بلادنا، والانهيارات المجتمعية، خاصة لجهة الوعي العام والمنظومات القيمية، والنكوص الماضوي، والعودة إلى الالتحام بجسد القبيلة أو العشيرة أو الطائفة، مع التصعيد الخطير للعصبيات بكل أشكالها، هل يمكن إدانة المثقف واتهامه بالتقصير في مسؤوليته أمام الشعب، أو اتهامه في القصور والتعثر في تبني قضايا المجتمع فيما مضى؟ أم يمكن توجيه الاتهام إليه بأنه تبنى المفهومات والنظريات الغربية بالكامل من دون أن يسعى إلى صنع المفاهيم البديلة الخاصة بمجتمعاتنا التي تحمل إرثًا ثقافيًا مركبًا ضاربًا في العمق؟

لا يمكن نكران تجارب المثقفين والأثمان التي دفعوها على مدى الخمسين سنة الأخيرة على الأقل، فالقضايا التي واجهتهم قضايا كبيرة خصوصًا أن التحرر من هيمنة الاستعمار المباشر واحتلاله لأراضينا كان حديثًا وكان مشروع النهضة الذي نودي به في أواخر القرن التاسع عشر ما زال يحبو، وأن الاستعمار، العثماني تحديدًا والفرنسي بعده كانا قد تركا خلفهما وطنًا مجزءًا ومقسمًا جغرافيا وسياسيًا ومجتمعيًا، وفيه ما فيه من الأمراض التي تحتاج علاجًا ليس سهلاً.

لم تطل الفترة الذهبية التي مرت بها سوريا لناحية الحراك السياسي والحياة السياسية النشطة نوعًا ما، فقد جاءت الوحدة مع مصر بشعاراتها القومية والعروبية، ثم تلاها الانفصال وبعده استيلاء حزب البعث على السلطة، ومازال إلى اليوم برغم كل الدماء التي سفكت،

ليصادر الحياة السياسية والثقافية والمجال العام بكامله. تحوّل المجتمع السوري إلى كوادر، وإلى أفراد حزبيين، إن كان في كوادر البعث أم في أحزاب الجبهة الوطنية المنضوية تحت جناحه والخاضعة لسيطرته، ساهم في ذلك المناخ العام الذي تشبع بروح الهزيمة، تلاه انهيار الاتحاد السوفييتي والأنظمة الملحقة به تباعًا، مما أحدث زلزالاً كبيرًا على مستوى العالم الذي راح يعيد ترتيب أوراقه وأولوياته وتحالفاته الجديدة، ومرة أخرى لم نكن إلا في قلب الإعصار، فالفراغ الذي أحدثه انهيار الاتحاد السوفييتي، وظهور التحالفات الجديدة وهيمنة الرأسمالية الغربية المترافق مع ظهور عدو جديد حل محل الاتحاد السوفييتي في الحرب الباردة، الإرهاب المرتبط بالحركات الإسلامية السلفية الجهادية، ألقى بحمم براكينه في عالمنا، ولم نكن قد صنعنا تجربتنا الخاصة في الثورة على واقع مرير ونفضه وبنائه من جديد، فلم يترك النظام السياسي القمعي مجالاً للمواطن يشعر بفرديته قليلاً أو يسمح له بابتداع حياته الخاصة.

عندما كان القمع والإذلال وإعدام الفردية وكبت الحريات وإقصاء الشعب عن الشأن العام، واتخاذ القرارات الداخلية والخارجية باسمه وهو البعيد عن القرار، كان هناك من امتلك من الشجاعة ما يصل حدّ المغامرة الخطيرة، وقال لا. لا للاستبداد بكل أشكاله، الاستبداد الديني، الاجتماعي، السياسي. كان هناك من اخترق التابوات كلها بشجاعة كبيرة، وكان كثيرون قد دفعوا الأثمان الباهظة لقاء كلمة حق في وجه سلطان جائر. والأمثلة كثيرة كما الأسماء كثيرة، ولا يمكن التطرق إلى الواقع السوري الراهن كما السنوات الخمسين الماضية إلاّ والوقوف عند اسم شغل الساحة الثقافية والسياسية والشارع العربي المصاب بالذهول، هو المفكر السوري صادق جلال العظم الذي غادرنا في أحلك الظروف وأعتاها، غادر سوريا التي حلم بأن يعود إليها معافاة من جروحها وأمراضها.

صادق جلال العظم ترك خلفه إرثًا ثقافيًا حيًّا، لا يمكن لآرائه أن تموت أو تخبو بما تمتلك من قوة التحدي واستفزاز العقل ودفعه إلى التفكير، فهو الفارس الذي اقتحم أخطر الزوايا وداس على جمرات حارقة، في زمن كان الوجوم يستولي على الوجوه والأرواح، إثر هزيمة وقعت كنيزك مشتعل انهمر على شعوب المنطقة العربية الممتلئة بمشاعر القومية المسكونة بقيم حفظتها دواوينهم وصاغت إحساسهم الخاص بشخصياتهم من دون أي نقد أو انتقاد أو مراجعة للذات، فجاء كتابه بعد الهزيمة ليطرح الأسئلة التي كان لا بد من طرحها، انطلاقًا من مبدأ مراجعة الذات والنقد هما بداية طريق النهوض والبحث عن حلول.

قال في مقابلة أجراها معه زياد عدوان ومحمد أبو لبن قبل وفاته بمدة وجيزة نشرت في موقع ضفة ثالثة: هناك نقد لتلك الثورية، فهي ثورية على المستوى السياسي فقط، ولكن عندما يأتي الأمر إلى القضايا الاجتماعية والعائلية لا تجد تطبيقاً لتلك الثورية عند تلك النخب. وهناك كان

التساؤل: إن كنتم تعتبرون أنفسكم ثائرين، فعلى ماذا أنتم ثائرون؟ على الاستعمار فقط؟ هذه هي النقطة الأساسية التي تجد فيها نقداً ذاتياً... أردت أن تكون هناك بقية باقية من أمل في الكتّاب. كان هناك أمل بأن تستطيع هذه التركيبة الشعبوية الاشتراكية العربية أن تُرمم نفسها. كان رده هذا في معرض الحديث عن كتاب النقد الذاتي بعد الهزيمة، لكن ألا يحيلنا السؤال اليوم إلى المثقفين واليساريين منهم تحديدًا وموقفهم من الحراك السوري؟

كنت أتمنى لو التقيت بصادق جلال العظم غير تلك المرة اليتيمة، في دمشق قبل انتفاضة الشعب السوري بعام على الأقل، ولم يكن الظرف يسمح بنقاشات أو جدال ما، فقد كان اللقاء مصادفة في مقر موقع الجمل بما حمل، وكنت حينها رفقة صديقتي المرحومة إلهام زوجة الراحل ممدوح عدوان. أقول أتمنى، وبعض الأمنيات مستحيلة، أن ألتقي به مرات ومرات وأطرح كل الأسئلة التي تشغلني وكل الأحزان التي تملؤني، بأنانية صريحة، فهذا شأن الكبار، أن يستمعوا ويحملوا فوق طاقتهم، وهو كان من الكبار. من الأسئلة ما كان يشغلني ويؤلمني كثيرًا، وهو الافتراء على المثقفين وظلمهم من قبل العامة ومن قبل أنفسهم تجاه بعضهم البعض، وكان ما يدعمني في سري ويقوي جرأتي على الأسئلة التي كنت سأسألها هو الروح السجالية العالية لديه، والتي لمستها من خلال متابعتي لمقابلاته الإعلامية والصحفية، وتقبله للنقد، وتواضعه الناجم عن شخصية واثقة ممتلئة، فهو لم يجمّل الماضي، ماضيه الشخصي تحديدًا، ولم ينكر الفترة التي عاشها في سوريا تحت ظل الحكم القمعي الحالي الذي تغول في حياة السوريين على مدى عقود أربعة، فقد اعترف بأنه وغيره كثيرين كانوا قد تعايشوا مع هذا الواقع الجامد الأمني الفاسد، لم ينظّر ويدّعي البطولات، ولم يتكلم إلاّ بما كان واقعًا فعلاً من خلال حياة كان السوريون يعيشونها، مثله لا يمكن أن يجترع بطولات إعلامية فماضيه وتراثه يضمران بطولته الحقيقية، ونبالته التي تتجلى بأسمى آياتها في مقارعة التابوات بأعتاها، واستمراره في مقارعتها حتى أيامه الأخيرة.

كنت سأسأله عمّا يُكال للمثقفين من اتهامات تلقى على عواهنها، وعن تحليلات سطحية تلقى جزافًا، أو نقد بعيد عن الموضوعية فيه ما فيه من النزعة العاطفية العصبية. فهل مطلوب من المثقف أن ينحاز أو يُستقطب سياسيًا حتى يصنف بأنه مع الثورة؟ وأي نزاهة أو موضوعية سيمتلكها المثقف بعد استقطابه السياسي؟ وأي دور نقدي وتنويري سيقوم به فيما لو أصبح كذلك؟ كنت سأسأله هل الخلاف هو في تسمية الحراك الشعبي ثورة؟ أو على تعريف الثورة؟ أم يجب أن يكون الخلاف على الموقف من ممارسات إجرامية تعسفية مذلة ومهينة وقامعة للحياة والطموح؟ المثقف» العضوي» كما يفترض، يجب أن يكون دائمًا ملتصقًا مع قضايا الشعب، ضد الظلم، ضد العنف، ضد الإجرام، ضد مصادرة الرأي، ضد القتل، ضد الدمار، ضد تسميم

العقول، ضد كم الأفواه، ضد الاعتداء على المستضعفين في المجتمع بكل أنماطهم، ضدّ إهانة المرأة، ضد العصبيات، ضد الهيمنة الثقافية بالقوة. ضدّ كل ما يعيق حركة الشعوب وحياتها. هناك مثقفون لم يصنفوا الحراك السوري بأنه ثورة لكنهم أدانوا العنف الذي انتهجه النظام مقابل الشارع المنتفض سلميًا، أدانوا المجازر، أدانوا الاعتقال، أدانوا ملاحقة النشطاء. لكنهم في المقابل لم يستطيعوا أن يكونوا إلى صف حراك اغتصب وتعسكر وزج به في حرب طاحنة دمرت الوطن. فهل يمكن القول عنهم سقطوا لأنهم ليسوا مع الثورة؟ وهناك مثقفون كرسوا ماضيًا يساريًا وراكموا العشرات من الكتب لم يصمدوا أمام الواقع كثيرًا فتحولوا إلى تبني خطاب طائفي سوقي استباح كرامات الطوائف الأخرى، فهل يمكن القول إنهم لم يسقطوا أخلاقياً؟ ليت المثقفين بغالبيتهم تمترسوا في موقع المراقب والناقد، الذي يتابع الانهيارات في لحظة الاستعار الأعمى، فثمة حرب أخرى تدور في سوريا، حرب الإعلام في زمن الأنترنت والميديا والفضاءات المفتوحة بلا نواظم أو رقيب، زمن الأجندات المحبوكة بمهارة ودقة ومكر، زمن التسويق لكل شيء وأخطرها الأفكار التي تحالفت مع السلاح الحربي لتفتيت الشعب وانتهاك المجتمع وتعطيل الفرد السوري عن التفكير بحياته أو بحلول لمشاكله. سؤالك ذاك: إن كنتم تعتبرون أنفسكم ثائرين، فعلى ماذا أنتم ثائرون؟ سؤال ملحّ وضروري ويجب أن يعلو صوته ليسمعه الجميع. فنحن مثلك نريد: أن تكون هناك بقية باقية من أمل في الكتّاب. وفي المثقفين جميعهم، نريد ونتمنى أن يجتمعوا على هدف واحد هو نصرة المظلومين، مساندة قضايا الشعب، ورصد الأخطاء والانحرافات ودق نواقيس الخطر باكرًا من أجل إصلاحها.

عندما قلت عن اليساريين:

بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار اليسار وتشتته في كل مكان تقريبًا (بخاصة الأحزاب الشيوعية بتعددها وتنوعها)، ارتدّ الكثير من هؤلاء اليساريين إلى ولاءاتهم الأولى والأولوية والأكثر بدائية، وبخاصة الطائفية والمذهبية والدينية منها، وأخذوا يحددون مواقفهم من الثورة استنادًا إلى الولاءات والالتزامات التي عادوا إليها واحتموا بها، وليس استناداً إلى يساريتهم المكتسبة والضائعة لاحقًا».

وقفتُ كثيرًا عند تحليلك هذا، وتابعته لأفهم منك المسألة، لأنني أثق بتحليلك وضميرك، فرأيت أن الجزء الثاني من حديثك يقنعني أكثر بأن كتلة كبيرة من هذا اليسار تراجع إلى الصف الثاني بعد انتهاء الحرب الباردة، وتبنّى العمل على مفهوم المجتمع المدني وقضاياه، وقارع الاستبداد العسكري الأمني العائلي من جهة، والظلامية الدينية القروسطية الزاحفة من جهة ثانية. فأنا أرى أن المثقف صاحب مشروع، ولا أستطيع أن أغفل ما أحدثته هذه السنوات العاصفة في ضمير السوريين ووعيهم، حتى المثقفين منهم، لقد قلبت الطاولة وخلطت كل شيء، وما

صمتُ تلك الكتلة الكبيرة من اليسار التي تراجعت إلى خط الدفاع الثاني كما قلتَ، سوى نوع من الذهول أمام جسامة ما يحدث، وهول الدمار الذي يقع على مرأى العالم كله. لقد أربكت الحالة السورية أبناء سوريا، ولم يعد ممكنًا تصنيف المثقفين أو أي نخبة إلى فئتين فقط: مع الثورة، أو ضدها بعد أن اختُطفت الثورة ونزلت في بازار المساومات.

يحزنني أنك رحلت، لكنك ما زلت حاضرًا في بالي مثلما في بال الكثيرين، تثير الأسئلة التي تتحدى تفكيرنا وتحثنا على متابعة السجال مع أطروحاتك الجريئة الشجاعة، فأنك قتلت آباء السماء والأرض بإقدام فارس نبيل من أجل أن تحرّك الوعي وتخرجه من استنقاع طال وكان سيطول، لهو بحد ذاته موقف شجاع مسؤول لمثقف يحمل هم قضايا الشعب.

لو لم ترحل لكنت سألتك عمّا بعد نقد الفكر الديني الذي صار بحدّ ذاته أكبر الكبائر التي تبيح سفك دم من يجرؤ على نقد كهذا؟ كنت سأطلب منك أن تدلني كيف يمكن نقد الدين؟ وهل سأملك الشجاعة التي لديك أنا أو غيري لأنقده كدين يُكرّس بالعنف والقوة متكئًا على النص وقدسيته بعدما استباح أولئك الذين سيطروا على أجزاء من سوريا الحبيبة وأقاموا فيها إماراتهم ومحاكمهم الشرعية وفرضوا شريعتهم باسم الدين باعتبارهم وكلاءه الشرعيين. أخطأ بعض من مثقفينا عندما لم يمارسوا هذا النقد منذ إرهاصات الأسلمة التي استباحت ثورة الشعب وأحلامه.

رحل صادق جلال العظم، وما زلنا نجتر مراراتنا وخيبتنا، ربما برحيله، والموت حق، ظفر برحمةٍ كثيرون منا يتمنونها، رحمة عدم رؤية مآل سوريا وشعبها، سوريا التي دفعتنا في وضعها الحالي إلى سؤال أنفسنا في السر: أي سوريا نريد؟ السؤال الذي تفرضه الخيارات المطروحة يفبركها الواقع المُدار بعنف أطراف كثيرة، والإعلام الذي يصنع بصوره وإرسالياته حقائق بديلة، حقائق صارت أكثر من حقيقية تصوغ تفكيرنا وخيالنا وخياراتنا. وفي السرّ أيضًا نخاف أن نحلم بسوريا التي كانت.

أوراق الأدب

فواز حداد

سهرة تحت ضوء القمر: في التعفيش والمعفِشين والمعفَشين

لم تربط مأمون من قبل بالعميد رئيس فرع أمن المنطقة صلة من أي نوع، لا في حي أو مدرسة، ولا في مقهى أو مطعم. أصلاً لا يعرفه. أمَّا الموعد، فكان سهرة تعارف وعمل، بموجب تعليمات وردت من دمشق تقضي بتسهيل مهمة الشاعرمأمون الراجح خلال وجوده في المنطقة. الموعد لم يكن ملائماً لمأمون، الرحلة أتعبته، أعصابه توفزت طوال الطريق.

بمجرد أن استلقى على الفراش، تذكر شذا، ما يزيد عن أربع سنوات من الغرام، هناك أشياء يجهلها عنها، أحدها اختفاؤها بين فترة وأخرى مع صديقات لها، تبرره أحياناً بانها تحب الاختلاء بنفسها. كان جوابها يضع حاجزاً بينهما، تشعره بأن لها عالمها الخاص. ترى هل أحبها؟ الأصح هل أحبته؟ هل كان حباً متبادلاً، أم من طرف واحد؟

أحس بالكآبة تتسلل إليه؛ تمنى، إذا كان للقدر ترتيبات، أن يستعيد نفسه هنا، كما كان مذ بدأ مشواره الأدبي، طالباً غراً ومغروراً، قبل الشهرة المفبركة وشعر المنابر والمناسبات، وهذا الغرام المرهق.

جاء العميد بسيارته المرسيدس الخاصة، خلفه سيارتا هامَر دفع رباعي

تكدست فيهما عناصر مرافقته المسلحة. قبل أن يصل، رحب به على الهاتف، وحدد موعد قدومه بصوت جاف، ليصطحبه إلى مقصف في ظاهر طرطوس، يعتقد أنه سيعجبه.

لم يتح له جلوسه إلى جواره في السيارة رؤيته بوضوح. بدا العميد أشبه بتمثال نصفي، تجمدت ملامحه الشمعية على تعبير واحد، بلا ابتسامة أو تكشيرة؛ فقط النظر إلى الأمام، يحدق إلى الطريق، رافعاً الحاجب الأيسر، ومرخياً الأيمن. لم يتكلم؛ ليت السهرة تمضي على هذا المنوال. مظهره المتحجر غير مشجع على طرح أي حديث بينهما.

استقبلهم النادل أبو سلام، وتقدمهم في الممشى الجانبي إلى باحة المقصف الداخلية. ساير العميد في مشيته، كانت بتؤدة وبخطى موزونة. عندما ضاق الممر، مشى خلفه متابعاً خطواته. لاحظ أن تصلب عضلات العميد وانتفاخ صدره، يعيقان حركته، يمشي أشبه بالرجل الآلي، مباعداً ساعديه، قامته الممشوقة تنشد الكمال الجسماني.

قادهما النادل إلى طاولة منفردة على كتف بركة ماء بين موائد فارغة وأشجار وارفة. الزبائن على الطرف الآخر بعيدون عن الأنظار، تحجبهم الخمائل، يتسرب ضجيجهم الخافت مع موسيقى لا تزيد عن عود وطبلة، ومطربة لا تُطرب، وكورس يجعر.

اتخذ العميد موقعه على رأس المائدة، وضع مسدسه أمامه، وأسند بندقية الكلاشينكوف إلى كرسي بجواره، وعلى الكرسي الثاني قنبلتين يدويتين، وأربع مخازن ذخيرة، كان عسكري من المرافقة قد لحقه بها. أجال العميد بصره في أرجاء الباحة وقمم الأشجار، ثم التفت نحو مأمون، وقد انفردت أساريره على غير المتوقع؛ المكان آمن.

زيادة في الأمان أكد له، أن الاجتماع سري لا يعلم به أحد؛ لو لم يكن الندل جميعهم من دون استثناء، قد توظفوا عن طريق الفرع، ومكلفون بكتابة التقارير عن زبائنهم، لا نعقد في الفرع، وإن كان لا يصلح للحديث على رواق.

أبدى العميد سروره بالتعرف إليه، بالمقابل شكره مأمون على كرم الضيافة، وقد بلغ حداً منقطع النظير، المائدة أعدت قبل حضورهما، توفرت فيها المقبلات اللبنانية والسورية والغربية. إلى جوارها طاولة بيضاوية على عجلات ازدانت بالمشروبات الروحية الأجنبية. العميد يمقت المشروبات الكحولية المحلية، كان في وصفه لها بالكحولية، ليس لنسبة الكحول العالية فيها، وإنما لخلوها من الروح. وأطلق ضحكة عالية، جامله مأمون بضحكة سخيفة مثلها.

تعاقب الندل بأطباق اللحوم النيئة والمشوية والمقلية. وزيادة في الكرم، جاء عنصر من المرافقة حاملاً معه علبة فاخرة، أخرج منها العميد زجاجة ويسكي من النوع النادر يتميز بعلامة زرقاء، مأمون سمع به، ولم يحظ بتذوقه. كان مناسبة ليمتدح الذوق الرفيع للعميد، ومقدرته

على اقتنائه في وقت لا يمكن الحصول على زجاجة بيرة "الشرق" صناعة محلية. كان الويسكي ذو العلامة الزرقاء، دلالة على سهرة معتبرة، واهتمام العميد بضيفه الذي أرسلته العاصمة.

لولا ضوء القمر، لكان الظلام دامساً. اقتصرت الإنارة على الأشعة المنبعثة منه، ما أضفى لمسة من الوداعة على الأغصان المتهدلة، والخمائل المعتمة، بينما الحفيف العذب لأوراق الشجر، كسر حدة السكون برقة، فكان مؤنساً لطيفاً، لم يستمر، قمعه صوت العميد الرتيب الذي افتتح السهرة بتبادل أنخاب انتصارات الجيش في جبهات قتال حلب ودير الزور وريف دمشق... والتقدم الذي أحرزه الشبيحة في قرى حمص وحماة... والاختراقات التي حققتها الميليشيات اللبنانية والعراقية والإيرانية... ثم استعرض بفخر التسلل الاستخباراتي في أحياء اللاذقية القديمة، ما كبد العصابات الارهابية والمتعاونين معها اعتقال العشرات من المندسين المدنيين، سنّة، وفلسطينيين، وتركمان، وأدالبة...

"يثورون طلباً للحرية، وأرجلهم تتقصف من الرعب".

حبس مأمون أنفاسه تحت ثقل حديث العميد المتخم بالأسلحة والميليشيات، وتضحيات الجيش ورجال الأمن، والمئات من جثث الإرهابيين. شدّت أعصابه وحشية الشبيحة، وكانت عن مبادراتهم في المداهمات إلى اعدام المعتقلين فوراً، من دون سؤال أو جواب أمام زوجاتهم وأولادهم الصغار. لم يكن مأمون في وارد المجاملة، علق بنزق:

"لم يكن هناك مبرر، مادام أنهم قبضوا عليهم".

"ليكونوا عبرة لغيرهم".

فتذكر مأمون شبيحة حاجز مدخل مغربال، فأمن على كلامه ساخراً بأنهم أرادوا قتل شاعر عجوز ليجعلوه عبرة للشعراء. وتساءل:

"هل الشبيحة مهذبون كفاية ليؤدبوا غيرهم؟".

جرع العميد جرعة كبيرة من الويسكي.

"المهذبون لا يحاربون".

وجد أن ضيفه لا يتجاوب معه فعقب قائلاً:

"لا تنسى، أن هذا عقاب".

"هل نص عليه القانون؟".

"الإعدامات لا تتم اعتباطاً، قانونية مائة بالمائة، يحملون قوائم بأسمائهم، زودهم بها مخبرونا، لا يقتلون سوى الذين ساعدوا الإرهابيين بالسلاح والأدوية والطعام".

بدا للعميد أن ضيفه في واد آخر، فحاول أن يشرح له أهمية عدم اقتصار العقاب على الإرهابي فقط، وجواز أن يمتد لعائلته. كان السبب معقداً، فتعسر عليه، فاختصر الفكرة:

"الشعب ناكر للجميل".

ثم نفض رأسه، كأنه صحا من سهوته أو سكرته، وهتف:

"الشبيحة!! نعم إنهم زعران، لا علاقة لهم بالتهذيب، أليس هذا ما تريد قوله؟ لكنهم مفيدون. الجنود أحياناً يترددون إزاء القتل، أما هؤلاء فمجرمون بالسليقة".

نهض من مكانه، أراد أن يقول شيئاً، لكنه نسيه. تمشى على مهل، توارى خلف شجرة قريبة، واخترق السكون صوت رشرشة البول. عاد شارداً، مسح يديه ببنطاله. كان يدندن، جلس، تذكر ما نسيه قبل قليل:

"هناك تجاوزات، لديهم عملياتهم الخاصة، يكلفهم بعض المسؤولين والمتنفذين بمهمات، يتقاضون عمولة عنها".

أخذ زجاجة الويسكي وصب في كأسه:

"هذا عرفته فيما بعد، فمنعتهم من مرافقتنا، يريدون تشغيلنا لديهم من دون علمنا. يُعلِمونا بعملية، نرافقهم إليها، فإذا بها لحسابهم".

لم يخف ضيقه منهم، ضبطهم مرارا، يقتلون من دون لوائح أسماء، لا ندري من يقتلون ولماذا؟ قتلوا عمالاً فقراء وحرقوهم، لم يكن الاحتراق كاملاً، تسودّ الجثث، النار تشوه معالمها، وتطمس ملامحها. يفعلون هذا تشفياً بالأهالي، يصعب على أقربائهم التعرف إليهم، يتعرفون عليهم من سن ذهبية أو كسر قديم...

انخفض صوت العميد؛ لديهم سجون خاصة، يحتجزون فيها الميسورين من المعتقلين، لفترات تطول، ريثما يجمع أقرباؤهم مبلغ الفدية، أحياناً يموت المخطوفون من الخوف، أو من جلطة، ليسوا كلهم بصحة جيدة، مبلغ الفدية لا ينقص، يطالبون بالمبلغ كاملاً، كما لو أن الميت لم يمت، التنفيذ حسب الاتفاق، المال مقابل المخطوف، قد يكون حياً، إذا كان أهله محظوظين. يستفيدون منهم أحياء وأمواتاً.

اقترب برأسه منه، كأنما يبثه سراً:

"أحيانا القتل بهدف التعفيش، لكن هذا يتطلب قتل عائلات بكاملها، طبعاً في مناطق الإرهابيين".

"التعفيش؟!".

استغرب ليس لأنه لا يعرف أن التعفيش يعني النهب، كان دارجاً ومعروفاً، اخترعته الحرب. لكنه طرق سمعه مصحوباً بقتل عائلات! فشرح له العميد قصة التصاق الأول بالثاني.

بعد أن يقصف الجيش القرية أو الحي، يدخل الجنود ومعهم الشبيحة، وكل من شارك بالحصار لتمشيط المنطقة من المسلحين، فيعفشون ما أصبح مشاعاً، أي كل ما يصلح للاستخدام أو للبيع، ما شكل حافزاً لعدم الإبقاء على أحد حياً؛ قتل عائلة بالكامل، يحلل لهم الاستيلاء على كل ما يحتويه منزلهم. الأشياء الضخمة لا تحمل، لذلك ترافقهم السيارات والشاحنات المتوسطة والصغيرة الحجم تكدس فيها المنهوبات من برادات وغسالات وقناني غاز، وأسرّة وكنبات وكراسي وحرامات وشراشف ومخدات، وربما كومبيوترات، وموبايلات وكاميرات تصوير... وبالجملة أواني الطعام من طناجر وصحون وملاعق... وكل ما يمكن انتزاعه من الجدران كالتمديدات الصحية من مغاسل وحنفيات وأنابيب، والكهربائية من برايز وأسلاك وتوصيلات... وطبعاً قطرميزات المونة، وأكياس الرز والسكر...

ثم علا صوته فجأة، كأنما ينفي اتهاماً:

"تعرف لا قتال من دون حوافز، إنهم يضحون بأنفسهم، إذا قبض على واحد منهم، فنصيبه طلقة في الرأس".

أغمض عينيه، بدا كأنه يحاول شيئاً، ثم تذكر:

"الضباط يغضون النظر عنهم، ثم أصبحوا يشاركونهم، يأخذون الحصة الأكبر".

أخذ جرعة كبيرة من الويسكي، ثم دافع عنهم:

"معهم حق، هناك منهوبات ثمينة، لا يعرف العسكر قيمة ما تساويه".

حاول مأمون التعليق، لكن العميد لم يستكمل دائرة النهب؛ لم تكن لتنجح تماماً لولا أنها نُظّمت، أين يذهبون بكل هذه المنهوبات؟ إنها تفيض عن حاجتهم، أنشأوا سوق السنّة، لا يغبن فيه الشاري ولا البائع، يخضع للعرض والطلب، لا يعد ما يباع فيه سرقة، بل غنائم حرب، استولوا عليها من الأهالي الإرهابيين، لئلا يؤنبهم ضميرهم.

"قد تظنهم بلا ضمير".

بعد استراحة قصيرة، أمضاها العميد متأملاً الضوء الشحيح المتلامح من القمر على سطح مياه البركة، يفكر، وقد أرسل نظره بعيداً يرى في عمق العتمة ما لا يراه غيره، تمايل رأسه بأسى، فبدا كأنه سينشد أنشودة حزينة فاتته وهو صاح:

لا يجوز لوم المعفِشين، إنهم يدافعون عن الوطن... تعلم، الناهبون فقراء، والمنهوبون أموات، الأحياء فروا من بيوتهم إلى المخيمات، المعونات الانسانية تكفيهم. لا عودة للنازحين، سيصطادهم القناصة إن رجعوا، أو يلاقون حتفهم في الطريق. لماذا العودة؟ بيوتهم مهدمة غير صالحة للسكن؛ تركوها، كان عليهم أن يُدفنوا فيها.

بعد أن أطلق أنشودته، كافأ العميد قريحته، بصب كأس آخر من الويسكي. كانت هذه هي المرة الرابعة التي يصب فيها لنفسه، ولا يصب لضيفه. لاحظ أن الشاعر يراقبه، ولا يروق له حديثه، ربما خطر له خاطر سيئ حول الويسكي:

"قد تظن هذا الويسكي من التعفيش، معك حق، لا أحد لديه القدرة على شرائه، بصراحة مصدره التعفيش. فتخيل كم يدر من المال. أنا يأتيني هدية".

لم يكن العميد كما يبدو عليه جلفاً، لكنه مضطر كونه رئيس فرع في المخابرات، وإذا كان يُشبّح، فلأن الزمن تشبيحي. كان على نصيب لا بأس به من الثقافة، حظي في الجيش بدورات حزبية تثقيفية دورية. اعترف رغم صوابية أرائه، بأنها تحتمل الخطأ خاصة الأممية، لكنه سيدلل على عالميتها... برفعه عالياً زجاجة الويسكي ذي العلامة الزرقاء، بعد أن شفّ منها جرعة كبيرة.

أطلق ضحكة، النشوة منحته إحساساً بالمقدرة على التفاؤل والتفلسف معاً. الويسكي أعطاه دفعاً، أحس بتفوقه ثقافياً على الشاعر، وبالحاجة إلى التنظير، بفكرة لا جدال فيها، التساوي بين المعفِشين والمعفَشين من حيث أنه لو كان هؤلاء عوضاً عن أولئك، لفعلوا مثلهم تماماً.

أغمض عينيه ثانية وفكر، عندما فتحهما دعم فكرته بديالكتيكية منفلتة من صراع الطبقات:

في العهد البائد لعب البرجوازيون دور المعفِشين مصاصي دماء الشعب، والآن جاء وقت انتقام الفقراء المعفَشين، لذلك لا تستغرب إذا تمتعوا بما يلتذ به الأغنياء.

ظهرت علامات الاستهجان على ملامح مأمون؛ لم يفهم فحوى المساواة ولا الفارق بينهما، كانا ملفقين مثل كل شيء في البلد. وإذا كانا متساويين اليوم، فلأن كليهما فقراء، ولا تفسير لإلغاء الفارق بينهما؛ الفقراء المجرمون يعفشون الفقراء الأبرياء!

لن يدخل في هذه المعمعمة الديالكتيكية، لكنه وجه نظر العميد إلى ملاحظة حول المعفِشين، لا يمكن أن تكون قد غابت عن ذهنه، ولا عن مشاهداته:

"القصف مكلف جداً، كان غالباً من نصيب الأحياء الفقيرة، لو أن أثمانها ارتدت على الفقراء المجرمين لكفوا عن إجرامهم".

"الذخائر تأتينا مساعدات بلا مقابل من إيران وروسيا".

امتعض العميد، أغاظته تعليقات الشاعر المقتضبة، لو لم يُوصَ بالشاعر من مخابرات دمشق، لجعله يدفع ثمن وصف الفقراء بالمجرمين باهظاً، ولو كانوا من الحثالة. الممتع أن الحديث يمضي مترنحاً.

"أنتم الشعراء رخوين جداً".

قالها العميد وتأمله، لم يخطئ، بدا الشاعر رخوا أكثر مما تصور، خاصة وأنه صدم قبل قليل بالإعدامات، ربما كان معه حق، فهو مرهف الإحساس، لكن بالنسبة للتعفيش، لا يحق له إبداء أسفه على ما وصل إليه الحال بفقراء الوطن.

لو أنك أمعنت النظر في محاسن البعد التعفيشي من الناحية الطبقية فقط، لوفرت الكثير من التساؤلات والأسف؛ أربعون عاماً من السلطة، ولم تفلح في كسر شوكة الأغنياء لصالح الفقراء. إذا استمرت الحرب على هذه الشاكلة التعفيشية المتسارعة، ستصحح الخلل الطبقي، وتثمر ما عجز عنه الرئيس الراحل والرئيس الذي لم يرحل؛ مجتمعاً بلا طبقات، أي بلا الطبقات القديمة، سيستعاض عنها بطبقات ثلاث حديثة: الجيش، المخابرات، الشبيحة!

لم يكمل، قد يتساءل الشاعر؛ ماذا عن النظام، هل هو طبقة؟ لن يكون مبعث تساؤله سوى اعتقاده أن النظام سيلعب دور شرطي المرور في تنظيم العملية التعفيشية، غير مدرك أن الطبقات الثلاث ستشكل طبقة واحدة متضامنة متكافلة ومتفاهمة، لا تعفش الواحدة منهم الأخرى. أما النظام فطبقة فوق الطبقات، مهمته تحدي التعفيش العالمي.

لم يتابع العميد سيل تداعيات تنظيراته، باتت دولية، سيشق على الشاعر المحلي استيعابها. تعثره بهذه الفكرة اللامعة، لا يعني انه يستطيع إعلانها، مع أنها تثري البعد التعفيشي بصراعات على علاقة بالنفط والغاز. اندهش بقوة ملاحظته للتحولات القادمة، كانت أخطر من أن يتلفظ بها. لو أنه قالها للشاعر، فسيسرقها في حال فهمها. هذه الأفكارلا تتداول.

قبل أن يخطر للشاعر أن فجوة حصلت في حديثه، انتقل العميد إلى التعفيش في الجانب المعادي:

"الإرهابيون أيضاً لا يقصرون، يعفشون مثلنا وأكثر، في المناطق التي حرروها، عفشوا النفط وصوامع الحبوب والغاز والآثار. الحرب تمد نفسها بالوقود اللازم، وإلا ستتوقف، أو تبحث عن مورد رزق آخر".

لم يدر مأمون، هل كان التبجح أو الخيلاء هو السبب في خلطة التداعيات التي لم تخل من فلسفة حفظ النوع في الحروب التي عبر العميد عنها، واسترسل فيها بجدية:

"حرب طويلة بلا نهاية، إن لم تخلق منك رجلاً شجاعاً، تؤدّي بك إلى الخوف، أنا لا أحس بأنني أعيش إن مرّ يوم بلا قتلى، لا يهم من أي جانب".

أثارت العميد علامات الاستغراب التي لم تغادر وجه ضيفه، حسناً طالما أنه شاعر، فسوف يستغرب كل شيء. حدق إليه وقال ضاحكاً:

"كنت شبيهاً بك في زمن بعيد".

في يوم ما لم يعد يتذكره، ربما في مراهقته، كان مثل هذا الشاعر الملتاث والمدهوش، ماذا يقول له، سوى أن الحرب جعلته يدرك الكثير من الحقائق، أحدها تمويل البقاء على قيد الحرب؛ شرحها له بألمعية:

"لا يعتمد المحارب النجيب على ما يتقاضاه من الدولة، بل على نفسه وقدراته. لو أن للملكية الشخصية حقوقاً لا تمس، لما حصل النهب، مثلما لو كان للإنسان حق الحياة، لامتنع القتل".

لم يجد برهاناً على ما قاله سوى أن يطلعه على مشكلة ظهرت في الفرع:

ليست مشكلة في الواقع، بل مأساة كان ينبغي أن أجد لها حلاً، لكنني اخفقت. هناك عناصر يقومون بعمل كتابي مجهد في الفرع، كانوا المغبونين الوحيدين من الغلاء وارتفاع الأسعار، لا زيادة في الراتب، لا إكراميات... هم أيضاً يريدون أن يعيشوا، لا مورد إضافياً لهم، إذ لا يحق لهم المشاركة بالمداهمات ولا بالتعفيش. عملهم إداري بحت؛ أوراق، سجلات، جداول، أقلام، أختام... ما الذي تدره عليهم؟ لا شيء، لا أكثر من قرطاسية، يستفيد منها أولادهم في المدارس، لكن ماذا عن الخبز؟

ما الذي أفعله؟ ليس بوسعي تعويضهم عما يعانونه من فاقة. ما الذي فعلوه؟ بادروا وأعملوا عقولهم وتمكنوا بذكائهم من إيجاد حل لمأساتهم، بالانتفاع من جثث الأموات من المعتقلين، يساومون الأهالي عليها، لا يفرجون عنها إلا بعد دفع مبلغ كبير أو صغير من المال، ذلك يعتمد على شطارتهم... لو رأيتهم الآن، يشربون الويسكي مثلنا، ليس النوع نفسه. المهم لا ينقصهم شيء.

بعد منتصف الليل بقليل، أنهى العميد جولات ديالكتيكه التنظيري بخلاصة مشفوعة بواقعية معمقة:

"هذه هي الحرب، لا تظنها قصيدة شعر".

كانت الجملة ختام جلسة المسامرة. وقف يتمايل تحت تأثير المفعول اللطيف للويسكي ذي العلامة الزرقاء. على الضفة المقابلة، ظهر بين الأشجار عناصر المرافقة المسلحون، هرول

أحدهم وحمل الكلاشينكوف والمخازن والقنبلتين. أعاد العميد المسدس إلى جرابه، وتأبط ذراع مأمون، وتمشيا معاً محاذاة الخمائل الفاصلة عن القسم الثاني للمقصف.

قبل أن يخرجا، تنبه العميد إلى أن الشاعر لم يتبادل معه الحديث كثيراً:

"يبدو أنك قليل الكلام".

"لا شيء يقال، لقد استفدت من حديثك".

فتذكر العميد متأخراً أنه لم يأت على ذكر مهمة الشاعر في المنطقة، لم تكن هذه الجلسة إلا ليعِدُه ببذل ما ييسر عمله. فسارع بأريحية فاقت ما أسبغه عليه من كرم في الضيافة، وأوجز طريقة التعاون بينهما.

"يكفي كلمة منك بالهاتف حتى أخفي أي شخص يعترضك".

بينما كان مأمون يريد إظهار الأشخاص لا إخفاءهم:

"لا حاجة لذلك".

"بل ستحتاج". ابتسم العميد.

مرة ثانية، لم يدرك الشاعر معنى أن يعده ضابط أمن بالتعاون معه، ليس من ناحية إخفاء الناس فقط، هذا أمر بسيط، أصبح عادياً، هناك ما يتجاوزه، ضيفه لن يفهمه، فشرحه له بشكل مفتوح وموجز جداً:

"اعتبرني تحت تصرفك، تستطيع أن تطلب أي شيء".

هذا الأسلوب غير متعارف عليه، أن يضع ضابط مخابرات نفسه تحت إمرة رجل لا يميزه عن غيره سوى أنه أديب رخو. كان استعداده للتعاون معه، إبداء لطاعته لأجهزة المخابرات في العاصمة. هذا الشكل المفتوح، ليس فيه انتقاص منه، سينفذ كل ما يطلبه من دون قيد أو شرط، من أجل الوطن، ولو كان تفجير المنطقة كلها.

مأمون: أعتقد أنني سأقلص تعاوني مع العميد إلى الحد الأدنى، إلا في حال الضرورة القصوى، لا سبب سوى أنه ضابط فظ، لا يحلل ولا يحرم.

الإدارة: لا خيار لك، أنا مثلك لست مخيراً في التعامل مع أمثاله.

فصل من رواية جديدة عنوانها "الشاعر وجامع الهوامش"

عبد الله صخي

اللاجئ العراقي

تلظى علي سلمان في وحدته وقتا طويلا، ثم نهض كئيبا ضجرا ليعد فنجان قهوة. فكر أن عليه الذهاب إلى المحال لشراء ما يلزمه من المواد الأساسية. وهو يحرك الملعقة في الركوة راح يدندن بصوت منخفض. عزف لحنا بلسانه، ثم حاول أن يغني. أراد أن يطلق صوته الذي بهر به المئات ممن استمعوا إليه فوجده مختنقا محبوسا. كان يحلم بأن يكون مغنيا وموسيقيا محترفا، وهو يمتلك المؤهلات الفعلية لذلك، لكن اعتقاله المفاجئ أعاق كل خططه وطموحاته.

مضت أسابيع على بطالة علي سلمان فشلت خلالها جهود أمين بالحصول على عمل له. كان يبحث عن أي عمل لصديقه حتى أنه لم يستشره بنوعية الأشغال التي يفضلها على غيرها، المهم لديه هو عمل يدر مبلغا من المال يمكّن علي من دفع بدل الإيجار ويخلّصه من الإحباط واليأس.

جلسا يبحثان فرص العمل المحتملة فلم يفلحا بترشيح واحدة كي يجتهدا للوصول إليها. سأله أمين بنبرة استغراب:

- لماذا لا تغني في المطاعم؟

- من أخبرك بأني أستطيع أن أغني؟

- أستاذك علاء شاكر. خابرته الخميس الماضي فقال إن خامة صوتك نادرة.

- بصراحة لم يعد لدي حماس.

قال أمين على الفور:

- لا يحتاج الأمر إلى حماس، إنه عمل تعيش منه.

- لا أستطيع أن أغني، شيء ما جف في روحي.

- وإلى متى ستظل عاطلا ولديك موهبة يمكنك أن تكسب منها ذهبا؟

- لا أدري.

تقابلا بعد أيام وأبلغه أمين بأن من الممكن إيجاد عمل له في مؤسسة الإسكان العسكري. وشرح له أن هذه الشركة مؤسسة مختصة بتنفيذ مشاريع السكن، والطرق، وإنتاج مواد البناء كالحجر والإسمنت والسيراميك والبلاط. وهي ليست حكرا على جهة سياسية معينة إنما توظف الجميع بلا استثناء. أعلن علي سلمان موافقته بفرح ظاهر معتقدا أنه لن يواجه مصاعب فهو معتاد على العمل في البناء منذ صباه.

وهو ينهض مودعا قال أمين إنه سوف يتصل برفيقه أبو فيصل الموظف في الإسكان العسكري لبحث الفكرة معه.

* * *

في منزله وهو يصب الشاي لضيفيه، أمين شاكر وعلي سلمان، عبّر أبو فيصل عن أساه وحزنه على بلاد تدفع أبناءها دفعا، وبلا رحمة، إلى المنافي. تعاطف مع علي وأبدى لطفا كبيرا وأمنيات مخلصة، وقال إنه سوف يسعى جاهدا لتدبير عمل له في قسم من أقسام مؤسسة الإسكان العسكري، فهو على صلة طيبة مع شخص من الحزب الشيوعي السوري يعمل هناك ولن يتردد في تكليفه.

بعد أسبوع أبلغه أبو فيصل بالموافقة على تشغيله في معمل قص الحجر التابع للمؤسسة، ووصف له طريق الوصول.

في الساعة السادسة صباحا وصل علي سلمان إلى ساحة العباسيين. كان هناك عمال جاءوا قبله. سأل أحدَهم إنْ كانوا ينتظرون الشاحنة التي ستقلّهم إلى مؤسسة الإسكان العسكري فرّد بالإيجاب. أدرك الآخرون أنه انضم إليهم فسألوه عن القسم الذي سيعمل فيه. وعندما قال: «معمل قص الحجر» جمدت وجوههم، وتبادلوا نظرات قلقة كأنهم يذّكرون بعضهم بتجربة قاسية خاضوها معا يوما ما، واستداروا يحدقون في الجهة التي ستأتي منها الشاحنة حريصين على ألا تكشف ملامحُهم ما يفكرون به. استغرب علي سلمان من رد فعلهم، تجاهله وانسحب صامتا إلى الخلف.

وصلت الشاحنة وتهيأ العمال. وقبل أن تتوقف تماما تقافزوا إليها كالقطط متسابقين للحصول على مكان في المقعد الدائري الواطئ. انحشر علي بين أولئك الذين لم يتمكنوا من حجز مقعد فوقفوا متشبثين بسقف الشاحنة فيما جلس الآخرون متراصين على أرضيتها.

في الإدارة ثبتوا اسمه في السجل، وأرسلوه إلى معمل قص الحجر. هناك وجد أمين في قاعة هائلة الحجم وهو يدون أسماء العمال الذين سيشتغلون ذلك اليوم فهم يتقاضون أجورهم مياومة. أضاف اسم علي سلمان إليهم. أخذه إلى نهاية القاعة وقدمه إلى المسؤول عنه وتركه معه. حدد له المسؤول طبيعة عمله وهي أن ينقل الحجر المرمري في عربة من مستودع مفتوح على الفضاء الواسع، خارج المبنى، إلى قسم الآلات حيث يقطع بأحجام متنوعة حسب طلب الإدارة اليومي.

تسلّمَ عربة النقل.

حين رفع القطعة الحجرية الأولى إلى العربة وحاول دفعها أدرك أن مهمته لن تكون سهلة أبدا. ومع ذلك عقد العزم على أن يذلل الصعوبات التي ستواجهه، وقال في نفسه: «لا يوجد عمل مريح». لكن عضلاته بدأت تخدر تحت ثقل الكتل الحجرية المتعددة الأحجام والأشكال التي تملأ مساحة واسعة وبكميات متكدسة فتحجب رؤية ما خلفها ما عدا أشباح السيارات القلّابة التي تجلب المزيد من الأحجار المرمرية.

عند انتصاف النهار بدأ جسده يذوي، وسط أكوام الحجر، من حرارة الطقس والتعب والعرق والغبار. كان يستعذب العودة السريعة إلى الآلات حيث مسارب مائية تهبط من الأعلى لتعين الشفرات المستديرة على عملها البطيء في قطع صفائح الحجر الضخمة فتنشر رذاذا باردا منعشا. مرة رآه مسؤول العمال واقفا يتطلع في الآلات ويصغي إلى أزيزها فوبّخه وأمره، بحركة من رأسه، بالذهاب إلى مستودع الحجر في الفناء الذي يعكس وهج الشمس اللاهب.

راح علي سلمان يعد الدقائق وهي تمضي ببطء شديد. وحين أصبحت الساعة الثانية ظهرا لم يعد يرى بسبب السطوع الشديد الذي يعمي عينيه. كاد يبكي من الإرهاق. شاهده أمين، في إحدى جولاته، وقال له:

- شد حيلك علي حتى يثبتوك.

بينه وبين نفسه سخر من تلك الملاحظة. أي عمل هذا الذي عليه أن يتفانى من أجله كي يثبتوه فيه؟ كان يشعر أنه في مأزق، ويلوم نفسه: كيف قبلت؟ أراد أن يصرخ أمام الجميع: كيف قبلت؟ لكنه برر قول أمين بالحرص عليه. فهو يريده أن يقنع المسؤولين بأنه شاب نشيط قادر على تحمل العمل الصعب، وحين يتحقق ذلك قد يستطيع أن يؤمّن له عملا في قسم آخر من أقسام المؤسسة.

انتهى يومه الأول. سار بخطى ثقيلة مع العمال إلى الشارع العام حيث ستأتي الشاحنة التي تعيدهم إلى ساحة العباسيين. كان خائر القوى، يجر أقدامه بصعوبة ويعاني من فقدان السيطرة على جسده وتفكيره. لقد ظل طوال الطريق يحلم بالوصول إلى البيت كي يجلس على الأرض ويدعك قدميه وفخذيه. لكنه ما إن وصل حتى نام على الفور من دون عشاء أو استحمام. كان جسده يئن، وخدر مؤلم يدب في ساقيه.

بعد أسبوع تورمت قدماه فذهب إلى بيت أبو فيصل. وصله بصعوبة. وبتوتر صامت خلع جوربه وكشف له عن قدمه. زم أبو فيصل شفته وحاول حبس دموع تجمعت في عينيه. قال متنهدا:

- تهون يا رفيق تهون. يلعن الساعة التي غادرنا فيها وطننا.

وعندما أبلغه علي سلمان برغبته في ترك العمل طلب منه التريث عله يستطيع أن ينقله إلى الإدارة. صافحه عند الباب وهو يكرر أن عليه أن يصبر بعض الوقت. ظل أبو فيصل واقفا أمام بيته يتابع علي سلمان وهو يجر قدميه على الأرض حتى وصل إلى موقف الباص.

تحدث علي إلى أمين، وكما فعل أبو فيصل طلب منه التريث. وتساءل علي في نفسه عن معنى التريث وهو لا يستطيع المشي أو الوقوف؟ حاول أمين أن يشجعه على الاستمرار على أمل أن يترك مكانه لعلي كمراقب للعمال عندما ينسحب هو. لكن أمين لا يعرف متى ينسحب بالضبط. كانت المنظمة الحزبية طلبت منه أن يكون مستعدا لتنفيذ مهمات ربما خارج سوريا لكنها لم تعد إلى الحديث عن ذلك مرة ثانية. رفض علي مقترح أمين وذهب إلى الإدارة وأنهى عمله.

* * *

مضت أسابيع دون أن يغادر علي سلمان البيت بعد أن ازدادت حالته سوءا للحد الذي لا يستطيع لمس قدميه من الورم والقروح والنزف البطيء. كان أمين يزوره، كلما توفر له الوقت بعد الدوام، يجلب له احتياجاته من السوق، وأحيانا يعد له وجبة طعام تكفيه ليومين، وعندما تنفد يطبخ لنفسه أكلة بسيطة سريعة وهو جالس، ثم ينهض متكئا على الحائط حتى يصل إلى الطباخ لإكمالها.

زاره أبو فيصل واعتذر لأنه لم يتمكن من نقله إلى الإدارة، وقال إنه سوف يواصل جهده من أجل البحث عن عمل له في أي مكان يستطيع الوصول إليه.

وفي ضحى أحد الأيام سمع طرقا عنيفا على الباب لم يدع له مجالا للتفكير بقدميه اللتين

لم تندمل قروحهما بعد. فتح الباب بسرعة فاندفع شاب متجهم داخل البيت دون إذن قائلا إنه من المخابرات.

شعر علي سلمان بالذعر لأن مجيء عنصر من المخابرات يعني أن هناك مشكلة قد يتبعها الاستدعاء للتحقيق في إحدى الدوائر الأمنية في ظروف مهينة قاسية، ولا يستطيع أحد التكهن كم سيطول التحقيق وماذا يترتب عليه. سأل علي سلمان: ما الأمر، فلم يجب الشاب إنما فتح دفترا، وسحب قلما من جيب قميصه. كان وجهه صارما خاليا من أي تعبير. سأل وهو يتأهب لكتابة أجوبة علي سلمان:

- لماذا تركت الإسكان العسكري؟

أجاب علي:

- العمل صعب، لم أستطع تحمله.

أراد أن يريه قدميه، لكنه أوقفه بإشارة من رأسه الحليق.

- لماذا اخترت العمل هناك؟

- لم أختره. كان فرصة لم أحصل على غيرها.

- هل كنت منتميا لحزب البعث في العراق؟

- لا.

- هل كنت منتميا للحزب الشيوعي؟

- لا.

- هل لك علاقة بأي حزب كردي؟

- لا.

- والأحزاب الدينية؟

- ليس لي علاقة بأي حزب.

- الآن في دمشق هل لديك صلة بأي حزب سياسي عراقي؟

- لا.

- لماذا خرجت من العراق؟

- بسبب الاضطهاد.

- هل اعتقلت؟

- نعم.

- لماذا؟

- لا أعرف.

- وهل طلبوا منك أن تتعاون معهم أثناء اعتقالك؟

- لا.

- ما هو عملك في بغداد؟

- طالب في الجامعة.

- لماذا لم تعمل في دوائر الدولة السورية؟

تردد علي في الجواب محاولا أن يختار الكلمات بدقة:

- يشترط على غير السوري الحصول على بطاقة عمل من المخابرات.

- ألم تحصل عليها؟

- لا.

- لماذا؟

- لا أدري، ليس الأمر بهذه السهولة.

أغلق رجل الأمن دفتره. أعاد قلمه إلى جيبه، وخرج.

انتظر علي سلمان مجيء أمين ليخبره بما حدث فقد كان خائفا من تداعيات ذلك التحقيق السريع المباغت. مساء اليوم نفسه طمأنه أمين، وقال إنه سوف يبلّغ منظمة الحزب الشيوعي العراقي بذلك فهي لديها قنوات اتصال رسمية مع السلطات السورية.

فصل من رواية بعنوان «اللاجئ العراقي» صدرت مؤخرا عن دار «المدى» في بيروت.

إبراهيم اليوسف

طمأنينة الخنجر

مازال لا يدري» أين هو الآن؟». دائرة الدرة. أول قطرها هذا الحب، في أسمائه التي تشبهني. أكتبها، على هدي هواء رئتك. أربعون ألف عام، وأكثر، وأنا هنا. أرقب الجهات، وأرقى لسلام أرتئيه بلا جدوى. رأوني الخاسر هناك، فلم أكن كما توهموا. دمي كان معيارهم. حجارتهم، وعصيهم، وأسنة رماحهم، وحدود سيوفهم أسست لغيابي غير أني ظللت. جددوا الكرة، مع الرصاص، والبارود. مع القنابل، مع القذائف. مع التباسات الكيمياء، وال»تي إن تي». كل تلك الأشكال جربوها. كان جسدي ساحة الحرب. قلبي عاصمة الكون، ولغتي المنقرضة على حبال الغسيل. يتوجه إليها القتلة، يقرضونها بأسنانهم، ولعثماتهم، لأظل مسافة اليقين، لا أتيه في غياهب الضلال.

هذا أنا...

لم أرد أن أقول عن ذاتي أكثر. لم أرد أن أستعرض سرب الأسماء، وما أكثرها! كلها تتناسخ عن كريات دمي، قبل أن تبدأ حروبها في أوردتي. لا ضير، لم أزل أحضن الطير، وهو يحلق بعيداً، لينساني في أعلى شجرة جوز، أو ذاكرة نهر، أو بحر، أو ذروة جبل. من شأني أني لا أصيغ المرئي كما تراه عيناي. من شأني أن أركض نحوك. أركض كل هذا المدى من علامات الروزنامة، فلا أجد اسمي في فمك، أو دفترك.

منسيٌّ، على عادتي

أراك الأقرب وتراني الأبعد

كل يدبر شؤونه، كما يروم. كل يقرأ فاتحته كما يروم. كل يستيقظ كما يروم. كل ينهض. يرقد. يهجع. كما يشاء. نحن من نكتب اللحظة المقبلة. نراها على ضوء القلب. ها هي تبدو لي. ها هي تبدو لنا. أعرف ماذا تقول. أنت من اخترت موطئ قامتك. لم يتعب أحد غيرك. وها ترميني بكل هذه النار الباذخة. أمرُّ بها، ولا تراني. كأنني أستنسخ الكون والكائن. كأنني أستنسخ التوق، والشغف، وأنا أداريك. لعلك توقن أن اهتزاز الصوت يتدرج من ذروة إلى أخرى، من سفح إلى آخر. من واد إلى آخر. لا أحد غيرنا. ارفع يدك عن سيفك. خنجري مطمئن، وهو يقرأ ما يدور في روحك. لم أتأفف. لم أحتج.

لا تقل إنه يستظهر غير نافخ الأمداء

لا تقل إنه يترقب إلا صيد الغيوم الظامئة إلى كفي

ليس صواباً ما بين يدي ولا خطلاً

ليس موتاً أو حياة

ليس نوماً أو يقظة

ليس حضوراً أو غياباً

ليس حباً أو ضغينة

إنني آخذ ما يليق بي، وتأخذ ما يليق بك. اجلس هنالك على الحافة، واستحضر مراياك من قاع النهر بعدما أمته ينابيعي. هنيهات قليلة، وترى كل شيء. غير أنك لن تنطق ما تراه. إنك تنفخ في الهواء كما اعتدت ذلك، لتتركني نصف ذبيح. نصف حي، بكل هذه الحروب والدماء والقتلى. ألم تنته من مهمتك؟ لقد استغرقت طويلاً، ولم تجن إلا خيبتك المسماة، كما قرص شمس مرئي، لا يفتأ يعظك بالنور، وتغمض عينيك. تمعن في حجبهما بأصابعك. بكفك. بالوهم في مخيالك.

كن ما تريد

وقل ما ترى!

في اللفظ مالا يلفظ

في اللفظ ما يلفظ

ما زلت أقول لك ذلك. ما زال الطائر يسرد لك الوقائع، قارة قارة، بحراً بحراً. سماء سماء. أرضين أرضين. لكن حكمتك تستفحل. اليوم أحد. رِ ه. رِ ملك طاووس. صنو اليوم، في حبل سرته رائحة السر، ولا تصدق! ره، رِ كل يوم على حد. ر كل اسم على حدة. ر الأحد. ر الاثنين. ر الثلاثاء. ر الأربعاء. الخميس. الجمعة. السبت: ها هم الملوك الشيخ حسن. الشيخ شمس. الشيخ أبو بكر. سجاجدين. ناصرالدين. فخرالدين. وبقية أبعاد الدرة السموات السبع. ها هي الأشكال تأخذ صورتها الأخيرة، مستقدمة من أربع جهات الأرض: تراب، هواء، نار، ماء. لم يخب السهم. اهتزت الدريئة وهي تحضن جبلها الأسود، ذاك، مشهوداً له. بعد مئة سنة قال الله لملك طاووس:

تدبر أمور الكون. كان امتحان حبة الحنطة كافياً، لتكون على هذا القدر، من النباهة والضوء.

كانت مقاليد الأمور تنتهي إلى يديه المباركتين، كما أطيار مطواعة. كما هبوب مطواع. كما أنهار سلسة. كما مدن فارهة. كما أشجار مباركة. كما تيجان ونياشين لا تخطئك. كما شقائق نعمان ترسم أثر خطاك. آنئذ، آمنت بك. كما كواكب في حضنك.

ذلك هو أنت

ذلك هو يقينك الذي تسترده من دمنا!

دللت الطائر كي ينقر تلك الجهة، ينقد آدم من أثر الخطيئة. كان ذلك أول بلسم يفصل بين برزخي الأرض والجنة. أن يسمي قوانين إيزيد. الأبواب المقفلة والمغلقة. الخط نحو كل سماء. المحطات وراحة الروح. كان هو وحده. ثم ظهر الستة الآخرون. كل منهم يحيل إلى كوكب: الشمس، والقمر. الفلك، والنجم. الصبح والفراغ.

كان قد قال قبلئذ:

أنا السماء!

فصل من مخطوط رواية «شنكالنامة»

وائل بلعاوي

استحضار

السماء برتقالية

بخيط ازرق لا يكاد يُرى

ونجمة واحدة ، خافتة

كأنها شبق يزول

باعة ورد متعبون

ما تركته الكستناء من روائح توتر الحواس على الأرصفة

رذاذ شهوات دفينة تتساقط من حولها

فتضيء وتجرح

هذا كل ما لدينا من الليل ، أقول لها

يكفي لقبلة أخرى ، تقول .

....

هنا ، على هذه الطاولة

في المقهى العتيق ، هافيلكا

كان ريلكه يذوب

وهناك ، في الزاوية المعتمة

وضع تراكل وردة ذابلة قرب مسدسه الفضي

ومات .
هنا ، خلفي تماماً
حيث تجلس الفتاة الشقراء
وحيدة وحالمة
تركت قلبي مرة
وغبت .
هنا ، هذا المساء
على هذه الطاولة
يتجدد المعنى
تصير القصائد مرئية
متوهجة
تبدو الحياة وقد تماثلت للشفاء
وكأنها تولد ألان
في لون هذا القميص الذي ترتدين
في تسريحة الشعر الأنيقة
والنظرة التي لا تُفسر
وكأن الحياة ، هنا على هذه الطاولة
تقترب ، بسخاء غريب
وتداعب الأمل .
....
في ليلة بعيدة
برتقالية
بخيط من الأزرق الشفيف
ونجمة واحدة
رأيت ما لا يُرى :
الحياة وهي تولد مرة ثانية
في زقاق صامت
لا اعرف نهايته
ولا أريد .

حسام الدين محمد

القوارب

I

ستسحبنا دودة القزّ
نحو حرير الطريق القويم.
سيحملنا رحم أم بعيدة
ويجرفنا نحو أرض الحليب
ونهد القصيدة.

ولكننا لن نعود

سنترك أجدادنا يسندون المقابر
ونقطع سرّتنا
من رحم الأمهات
ونحفر

سنأكل جوف البحار
ونعبر

سنركب بحر الشمال
ونرفع أجسادنا
نحو أرض الخيال
ونكتب أطفالنا في الصخور
ونكسر وحش المياه اللئيمة
ونعبر

هنا أرضنا
حيث ماتت أوروبا
ومات هيرودس
وخطّ المسيح وبولس
طريق دمشق
إلى الآخرة

II

عبرنا محيط الظلام
كتبنا حكايا سعيدة
سكنّا بيوت أناس غريبين
حلمنا بأحضان زوجاتهم
وسرقنا عشيقاتهم
وضحكنا لأولادهم
ولبسنا ملابسهم
غير أن كوابيسنا لاحقتنا
وطاردنا أجدادنا الساخرون
فعدنا حيارى إلى البحر
علّ القوارب تأتي وتحملنا من جديد.

عامر درويش

لا أفكر في الموت

شيرين

تداخلت زركشات قفطان شيرين مع الوجودية عندما رأيت أول قفطان لبسته.

فالمقصب الذهبي لم يعد يعجب المارة إلا إذا كان مدموجا بالجسد الأسمر والتفاف القماش الفاسي على مداخل الدنيا ومخارجها.

واندمج صوت أسوار شيرين بقرقرة أحشائي. كعلامة قلق أبديها تجاه فخامة الملكة.

الخيوط انضفرت بدمائي...

تقول شيرين:

- أنظر إلى زرعي. عندما ينمو ربيعا يذكرني بمن أحببت.

أخبار سيئة

جلست المرشدة النفسية وسألتني:

- مم أنت خائف؟

- من الموت.

- حقا؟! إذا عندي لك أخبار سيئة.

- ماذا؟

- أننا جميعا سنموت يوما.

انتهت الجلسة وقررت ألا أفكر في الموت إلا عند الملل.

٢٠١٥/٠٥/٠٩

الحبّ على الورق

- يا سافل، قالت لي.

تفضل كتابة الشعر على وصالي.

لا حبيبتي، لكني لا أستطيع أن أمارس الجنس واقعيا قبل أن أفعل ذلك على الورق.

حملت ورق المنزل

وضعته على الأرض

واستلقت قائلة

ها أنا ذا على الورق... قبلني.

٢٠١٥/٥/٠٧

صاحب العاهة

نازل إلى فاس المدينة

مضمخا بخيبة الكبرياء

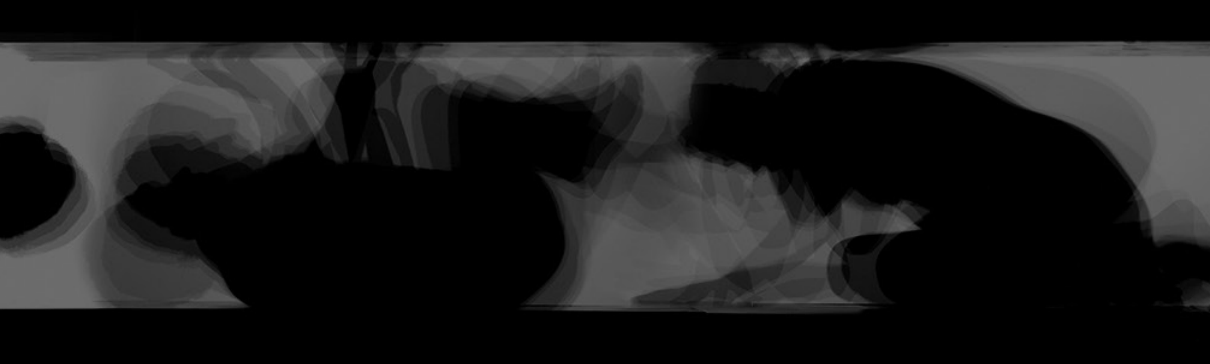
حجر قديم يتكئ على نفسه

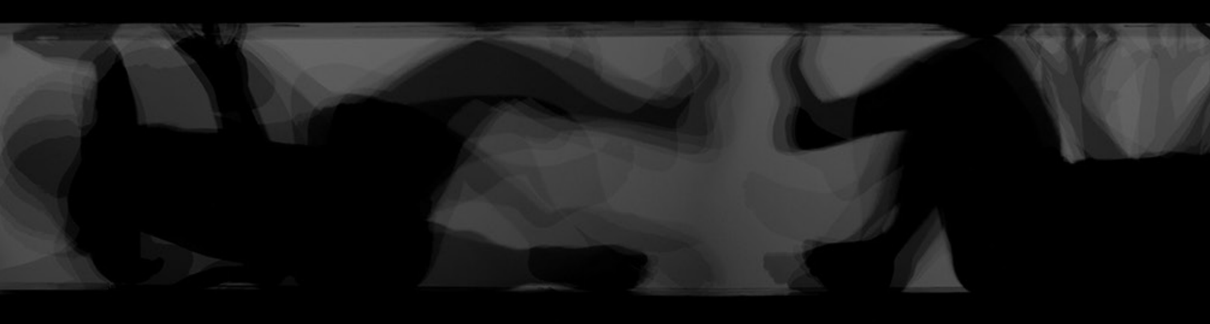
ناظرا لما أتى وذهب من هباء العمر.

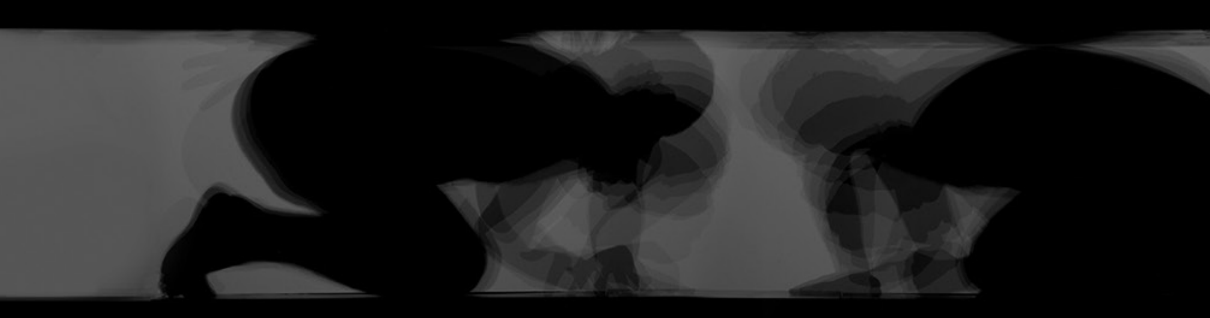
نازلا إلى زهرة القلب

أنا صاحب العاهة الذي تحبّه النساء.

٢٠١٥/٠٣/٢٢









أوراق النقد

محمد شاويش

متى نكتب تاريخ أفكار عربياً؟ بمناسبة صلاح الدين وصوره الحديثة

الغربيون عندهم ما يسمى «تاريخ الأفكار» لكنّ العرب المعاصرين في حدود علمي على الأقل لم ينشغلوا بهذا الموضوع فائق الأهمية ولم يعطوه حقه من البحث المستقل الذي يتمخض عن موسوعات خاصة ضرورية تؤرخ للأفكار التي ظهرت في الثقافة العربية، على الأقل التي ظهرت في العصر الحديث. لا تخلو الكتابات العربية من ملاحظات يكتبها بعض النابهين ولكنني أتكلم عن كتب اختصاصية محددة تصف ظهور أفكار معينة أو مصطلحات. لا يتعلق الأمر فقط بالأفكار والمصطلحات الجديدة بل يخص أيضاً أفكاراً تبدو في الظاهر قديمة ويخطر لبال العربي المعاصر أنها كانت دائماً موجودة مع أنها لم تكن كذلك بمعنى محدد هو التالي: ثمة أفكار وتصورات عن التاريخ لم تكن تشغل بال المعاصرين كما تشغل بال الجماعة العربية الآن ولم يكونوا يضعونها في السياق نفسه الذي يضعها فيه المعاصرون. بهذا نحن نتكلم عن أفكار جديدة تزعم لنفسها القدم ويظن مستعملوها أنها قديمة بالفعل.

هل كان سبارتاكوس يرى نفسه أو يراه معاصروه كما رأته الثورية المتحمسة روزا لوكسمبورغ التي سمّت حزبها باسمه؟ (أو أعادت تأويله ووضعته في سياقات تتناسب مع عصرها ولكنها أعادت ترتيب صورة التاريخ بحيث تبدو الظاهرة

السبارتاكية في «سياقاتها التاريخية الصحيحة» أي التي تناسب «السبارتاكي» الحديث؟) وهل كان بن رشد حقاً مهتماً بالصراع مع «التيارات الظلامية» أو يرى نفسه ويرى هذه التيارات بهذه الصورة كما يراه التنويرانيون العرب الآن؟ متى ظهرت لأول مرة صورة «ابن رشد التنويري» (ونقيضه: «الغزالي الظلامي»)؟

المسألة على كل حال لا تخص مؤلفات بقدر ما تخص مبدأ فكرياً على كل قارئ جاد للتاريخ المعاصر أو القديم أن يضعه نصب عينيه (وأنا يهمني التاريخ المعاصر حصراً وفقط). هذا المبدأ يقول: علينا أن ننتبه إلى تاريخية الظواهر الفكرية وأكثر من ذلك: أن لا «نذهل عن تبدل الأحوال» وفق تعبير ابن خلدون الذي تكلم عن التغير البعيد في «المدد المتطاولة» وأنا هنا أتكلم عن ظهور ما لم يكن موجوداً حتى من خمسين سنة.

من الأمثلة على ذلك النقاش عن صلاح الدين الذي أثاره شخص تافه لم أحمله يوماً على محمل الجد قط حتى من الناحية الأدبية الصرفة ناهيك عن الناحية الفكرية. لا يهمني هذا الشخص بل تهمني الأفكار عن صلاح الدين في العصر الحديث. إن المتابع اللصيق للثقافة العربية المعاصرة سيجد أن ثمة «صلاح الدين حديث» ليس هو صلاح الدين كما عرفه معاصروه ولا هو صلاح الدين كما عرفه أهل القرون اللاحقة (أو ربما على نحو أدق: كما نسوه «لعدم راهنيته»)، وهو بالأحرى متعدد أيضاً وليس صلاح الدين واحدا وعدّ على أصابع يديك إن شئت: لدينا صلاح الدين محرر القدس والمجاهد ضد «الصليبيين».

لا يخفى على العارفين أن مصطلح «الصليبيين» هو مصطلح حديث في اللغة العربية نتج عن الترجمة، ولم يكن هذا هو اسم أولئك الغزاة في اللغة العربية بل كانوا يسمون بالفرنجة. هنا نجد اكتشافاً لهذا القائد بمناسبة الغزو الصهيوني لفلسطين وبالتحديد لمدينة القدس التي استعيد كل ما يمكن استعادته مما يخصها من تراث إسلامي من التاريخ والنصوص بحيث تكونت لها قصة جديدة وأهمية جديدة تتناسب مع التحديات التي تواجهها الجماعة العربية. لن تجد صلاح الدين هذا قبل القرن العشرين بل لن تجده بصورته الجديدة الكاملة قبل الخمسينات. ثمة صلاح الدين آخر هو صلاح الدين قاهر الشيعة! وهذا أصغر منه سناً بعقود فهو اختراع (خفف إن لم يعجبك وقل إنه «اكتشاف») جديد جداً لم يوجد قبل التسعينات مع الحرب ضد الخمينية ثم الخامنئية التي اكتست لغة طائفية رأت قوى محددة أنه من المفيد لها أن تستخدمها.

ثمة صلاح الدين ثالث هو أقل أهمية بسبب الدرجة الثانية من أهمية الصراع القومي الطابع بين الحركة الكردية ومحيطها ذي الطابع الطائفي وهو «صلاح الدين الكردي». ولعل مؤرخ الأفكار لن يعطيه «تاريخ ولادة» أقدم من «صلاح الدين محارب الشيعة» بل هو أحدث منه سناً على الأغلب.

ثمة أخيراً صلاح الدين قاتل السهروردي والحاكم المستبد إلى آخره وهذا خاص بالمثقفين المعادين للدين والممتعضين من المد الإسلاماني، ولعل صلاح الدين هذا ولد رد فعل على النسخ الأخرى من صلاح الدين ولم يلد «ولادة أصيلة» خاصة!

إن كان لنا أن نتكلم عن «مثقف نقدي» (وأنا عادة أستعمل مصطلح «شغيل ثقافي ملتزم» بدلاً منه) فإن علينا أن نطلب منه أولاً وقبل كل شيء ألا ينساق وراء هذه الصور اللاتاريخية ويلتزم بما هو بديهي عند أي باحث أو قارئ نقدي وهو مراعاة تاريخية الأحداث والشخصية ورؤيتها بقياس زمانها ومفاهيمه. على القارئ ألا يسيء فهمي هنا: الخطوة التالية هي تحديد الجوانب التي تناسب غرض الجماعة العربية الآن من التاريخ. دون تزييف تاريخ صلاح الدين وتحميله ما لا يحتمل فهناك وجوه حقيقية لهذا القائد الكبير تنفع قدوة لهذه الأمة المنكوبة المغزوة: لدينا صورة القائد الإنساني الذي لا تمنعه إرادته الحديدية في الدفاع عن الأرض والجماعة ضد الغزاة الأجانب من أن يكون إنسانياً يحترم قيمه الخاصة ولا يقلدهم في قيمهم اللاإنسانية! ولدينا صورة القائد الذي يفهم بالتجربة معنى أهمية توحيد الجماعة بأقطارها ضد الغزو الذي يشكل لها تهديداً وجودياً! عند ذلك لا ننكر الجوانب الأخرى للشخص التاريخي لكننا نضعها في موضعها في الصورة الشاملة للإنسان: ما من فرد ليست له جوانب عديدة وتاريخ تختلط فيه جوانب مختلفة ومتناقضة أحياناً، والموضوعية تفرض علينا أن نراها لكن ضرورات المشروع الجماعي تلزم الجماعة أن تقدم في التركيز جوانب على أخرى من الشخصيات التاريخية. الجماعة الألمانية مثلاً وضعت صفة بسمارك الموحد لألمانيا في الدرجة الأولى مع أن المثقفين منها يعرفون أن بسمارك كانت له صفات أخرى فهو مثلاً كان خصماً عنيداً للحريات حتى سماه اللبراليون الألمان في زمانه «الرجعي الأحمر»!

خالد حسين

عتبة العُنوان وإضاءة النَّصّ: قراءة تأويليّة لشعر رياض الصالح الحسين(*)

«حارٌّ كَجَمْرة
بَسيْطٌ كَالماء
واضحٌ كَطَلْقَة مُسَدَّس
وأُريدُ أنْ أحيَا
ألا يكفي هذا
أيَّتُها الأحجارُ التي لاتُحبُّ الموسيقى؟ ص ١٨٢»

رياض الصَّالح الحسين

هَكَذَا يُمكنُ ترتَيْبُ المشْهد مَع رياض الصَّالح الحسين:

النَّصُّ المُشَاغبُ لا يَقفُ عنْدَ حَدٍّ، حدّ المَوت، فهو ليسَ مَرهُوناً بموت مُنْتجه، ذلك أنَّ الحَدَّ، كما يَسْتَبْصرُ هَيدغر، ليس مَوْقَعَاً للتَّوقّف السَّاذج، الحَدُّ هو الذي يُبيْحُ للشيء أنْ يَبْدأ حضورَهُ، ويؤثّثَ كينونتَهُ. وهذه هي حَالُ

*) رياض الصالح الحسين: الأعمال الكاملة، ميلانو: منشورات المتوسط، ط١، ٢٠١٦. وستجري الإحالة في متن القراءة.

مُشَاغَبَات/ نُصُوص رياض الصَّالح الحسين، التي فَاضَتْ عن حدّ الصَّمْت/ الموْت، صَمْت الشَّاعر المُبَكّر، لتُوَاجِهَ، في شُرُودهَا، عَجْرَفَةَ الزَّمَن وسلطتَهُ بالسّرّ الذي تَحْتَفظُ به، سرّ الشّعْر ذاته، سرّ الطفولة التي أَوْدَعَهَا الشَّاعرُ فيها، في نُصُوصه، ليَمْضيَ، من ثَمَّ، سَريْعَاً عَن العَالَم، الذي وَجَدَهُ مُزْدَحماً، مُتَفَسّخاً، مَقيْتاً ومُحَاصَراً بالهَواء الفَاسد.

إنّها النُّصُوصُ ـ الصَّرْخَة التي تُضيءُ عَتَمَةَ العَالَم بشَغَب عَلامَاتها، وبَسَاطتَهَا المُقْلقَة، نُصُوصٌ، أربعةٌ تَكْمُنُ للقراءة بالغوايَة وتُورّطُهَا في لُجَّة التَّأويل ولذَّته: «خَرَابُ الدَّورة الدَّمَويّة»، «أسَاطيرُ يَوميّة»، «بسيطٌ كالماء، واضحٌ كطلقة مُسَدَّس»، و«وَعْلٌ في الغَابَة». هي، إذاً، عناوينٌ، مَصَابيْحُ في ليْل العَلامَات تَقُودُ القارىءَ إلى كُنُوزِ النَّصّ؛ مناطقٌ استراتيجيةٌ للتَّفاوض مَع النَّصّ؛ ممراتٌ يَدْلفُ منْهَا النَّصُّ إلى العَالَم، ويتَقَدَّمَ إلى فسْحَة الضَّوْء ليشْتَبكَ مَعَ القَارىء تارةً، ويعانقَهُ تارةً أخرى؛ فهي بمَنْزلَة الثَّغرة التي يُحْدثُهَا النَّصُّ في غشَاء العَالَم؛ ليُعلنَ عن كَيْنُوْنَته. العُنوان، بضمّ العين وخَفْضهَا، صَرْخَةُ النَّصّ في وَجْه القَارىء أو نداؤه له لممَارسَة العشْق على سَرير القَراءة؛ فَمَا الَّذي سَتَبوحُهُ ـ هذه العَتَبَاتُ/العَنَاوينُ ـ للتَّأويل، والتَّأويلُ بم سَيَبُوحُ لَهَا؟

فليكن البَدْءُ مع النَّداء/ العُنوان الأوَّل: «خَرَاب الدَّورة الدَّمَويَّة»، حيث يُفسحُ التَّركيبُ مُعْجَميّاً المجالَ للمُوَاجَهة بين «الموت والحياة»، بين الخراب والكَائن، صَرَاعٌ أَبَديٌّ لا يَكُّفُّ عن التَّكْرَار الأبديّ دون ضَجَرٍ، في لعبةٍ مثيرةٍ منَ التَّحَدّي؛ فالموتُ، رَسُوْلُ الصَّمْت القَبيح، يَسْتَلذُّ بالخَرَاب الذي يُحْدثُهُ في نَسيج الحَيَاة، في الكَائن والكَيْنُونَة والمكان؛ ذلكَ أنَّ «الخرَابَ» هو عَلامةُ الموت، إحالةٌ إليه وعليه، ولذَا لا فَرقَ ولا اختَلافَ بين العَلامتين: المَوت. الخَرَاب؛ فكلتاهما بمنزلة العَلامة ذاتهَا، والدَّلالة نَفَسهَا في سيَاق العُنوان منْ حيْثُ التَّدليلُ على هُوَّة العَدَم عَبْر الفَتْك بالكَيْنونة(الدَّورة الدَّمويَّة) وامتصَاص نَسَغهَا وإفْنَائهَا؛ فـ«الخَرَابُ » هو، في قَولَةٍ واحدةٍ، تمكُّنُ الموت من الكائن بالتَّموضع في مَسَالك الدَّم التي تَمُدُّ الكينونةَ بأسْبَاب اليَقْظَة، فمع «خَرَاب الدَّورة الدَّمويَّة» يُشْرقُ الموتُ، ويَسْتَيقظُ الصَّمْتُ برشَاقة البَهْلَوَان؛ ليَبْدَأ مسلسلُ النّهايَات الكوميديّة: نَهَايةُ الكَلام، نهايةُ الجَسَد، نهاية التَّشارُك وجوداً مع/ وفي العالم، فالوجودُ لايكون إلا من خلال الجَسَد الذي يمَتَدُّ بنا في العَالَم؛ أي الجسر الذي يَربطُني بعَلاقاتٍ معَ الكَائنات الأخرى؛ فَالجَسَدُ أصلٌ في الوجود حَيثُ «وجودُكَ في العَالَم يعني أن يكونَ لك جسدٌ»، لكن بـ «خَرَاب الدَّورة الدَّمَويَّة» سيَكفُّ الجسدُ أن يكونَ وجوداً في العَالم حيثُ تتلاشى أيةُ إمكانيةٍ مع الموت الذي يَنْسفُ كلَّ إمكانيةٍ أخرى للتَّعايش معَهُ سوى إمكانيته هو ذاته في الإعلان فُكَاهَات العَدم وقهقهاته.

وفي مَنحًى آخر يمُكنُ اللَّعبُ مع العُنوان على أنَّهُ بنيةٌ مجازيةٌ، بنيةٌ مُسَمْطَقة(من السّيموطيقا) برسم التكثُّر الدَّلالي، فدَلالةُ العُنوان:«خَرَاب الدَّورة الدَّمَويّة» تَتَضَاعَفُ في المَجاز؛ لتَتَجاوزَ «موتَ

الكَائن» إلى «تَعْطيل الكَيْنُونَة»، فـ«نكبة المكان/ البلاد»،...إلخ، الأمرُ الذي يَقُودُ القراءةَ إلى حَافَّة التَّسَاؤل الآتي: هل فَنَاءُ الكيْنونة يَحْدُثُ على نحو طَبيعيٍّ في سيَاقه الزَّمنيّ أم ثمّةَ فعلٌ قصديٌّ يَعْصفُ بالكينونة ويَسْتَلذُّ بفنائها؟ هنا يَسكُتُ خَطَابُ العُنوان عن مَدّ القَرَاءة بالمعلومة، ليُمَارسَ لعبةَ الإرجاء والاخْتلاف؛ ومن ثَمَّ ليكونَ فضاءً للمُمْكن والاحْتَمَال؛ ذلك أنَّ العنوانَ كائنٌ إشاريٌّ، سيميائيٌّ، انزلاقيٌّ، حَسْبُهُ التَّأشير والإيحاء والغَمز، وشقّ الممرات أمام التَّأويل. وإزاء هذه الحَيرة التَّأويليّة لابدَّ من جَسْر العَلاقة بين العُنوان والنُّصُوص التي يَسَمّيهَا، وهنا نقعُ على تشابكاتٍ غفيرةٍ بين الحَدّين، إذ أنَّ العنوانَ العَامَ ما هو إلا عُنوانُ نصٍّ من نُصُّوص المجموعة؛ ولهذا الأمر دلالتُهُ الخُطيرةُ، بمعنى الأهمية التي يَحُوزُهَا هذا النَّصُّ بالنسبة لنُصُوص المَجمُوعة؛ إذ يُقدّمُ هذا النَّصّ بشذْراته التّسع كائناتٍ/ عَلامات مُعْجَميّةً تَحْتَفي بالموت والخَرَاب عَلَى نَحْوٍ واضحٍ، فَضْلاً عن ورود صيغة العُنوان في النَّصّ التَّمهيديّ لهذا النَّصّ: (فهو الآنَ مُتَهَمٌ لأنَّهُ قتيلٌ/ ومُتَهَمٌ بتَخْريب الدَّورة الدَّمويَّة) ، لكن لنَتَمَعَّنَ في هذه العَلامات أيضاً: كوكبٌ مذبوحٌ، سماءٌ منكسرةٌ، محيطٌ من العتمة، سهلٌ أجرد، جُثّة، دخانٌ، فريسةٌ، عَينان حَزينتان، جرحٌ، كآبةٌ، السَّوط، قنابلُ موقوتةٌ، شمسٌ باردةٌ، هواءٌ مختنقٌ،...إلخ. فلاشَكَّ أنَّ التَّناصَّ لايَحتَاجُ إلى البَحث عنه بين دَلالة العُنوان والدَّلالتين المُعجَميّة والسّياقية لهذه العَلامات، بيدَ أنَّ الأمرَ يَتَجَاوَزُ ذلكَ على صَعيد الشَّذرَات النَّصيَّة المكوَّنَة للنَّصّ التي تَتَنَادَى أو تَتَنَاصُّ والعنوانَ العامَ في دَلالة الموت:

"أَيَّتُهَا البَلادُ المصفَّحَةُ بالقمر والرَّغبة والأشجار

أَمَا آنَ لك أنْ تَجيئي؟!..

أَيَّتُهَا البَلادُ المعبَّأَةُ بالدَّمار والعُمْلَات الصَّعَبة

الممتلئةُ بالجُثَث والشَّحَاذين،

أَمَا آنَ لك أن تَرحَلي ؟!..ص ٤٣"

فالشَّذرَةُ النَّصيّة تَتَحَرَّكُ دلالياً في فَضَاء التَّمْني: الرَّغبة بقدوم «البَلاد المصفَّحَة بالقمر والرَّغبة والأشْجَار» وفي الوقت ذاته الرَّغبة برحيل «البَلاد المعبَّأة بالدَّمار والعُمْلَات الصَّعَبة/ الممتلئة بالجُثَث والشَّحَاذين»، أي أنَّ الشَّذرة تُؤسّسُ لثنائيّة تَضَاديّة:الحياة/ الموت، بيدَ أنَّ حَدَّ (الحَياة) يَسْبقُ نظيرُهُ حَدَّ (الموت) نَصيّاً؛ ليؤكّدَ الشَّاعرُ بذلك رسُوخَ الموت وتَعَطُّلَ الحَيَاة، لكُون الرَّغبةَ الأولى مجردَّة رغبةٍ يَائسَةٍ، ومن ثَمَّ انتصار الموت أو خَرَاب الدَّورة الدَّمويّة؛ فالعُنوان يَسْتَبْعدُ بذلكَ الحيَاةَ تَحْتَ وطأة الفَناء.

عَلَى نَحْوٍ مُفَاجئ، وعَلَى شَيءٍ منَ الغَرَابَة يَنْبَثقُ عُنوانُ المَجْمُوعة الثَّانية:«أَسَاطير يَوميّة» في صيْغَة تَجْنَحُ إلى جَمْع التَّكسير للدَّلالة على وَفرَة الأسَاطير، لكنَّ مَا يُثيرُ الانتباهَ في صيغة العُنوان

يَتمثَّلُ في صفَة هذه الأسَاطير، بوصفهَا أسَاطيرَ «يَوميّة»، فالصّفَةُ تَقُومُ بتَحْيين الأسَاطير وجعْلهَا مُنْتَجاً مُعَاصراً لنا، كَمَا لو أنَّ الشَّاعرَ ارتكَبَ خطأً في العَنوَنَة؛ فأوْرَدَ «أسَاطير يوميّة» عوَضَ «أسَاطير قَديمة»، فالأسَاطيرُ تَنْتَمي إلى الحَافَّات السَّحيقَة للطُّفولة البَشَريّة حَسْبَ عُلُوم النَّظر، وليسَ لعَصْر التَّقنيّة، بيدَ أنَّ الأمرَ ليسَ كذلك، فلكلّ عَصْر أسَاطيرُه وخُرَافَاتُه وأكَاذيبُهُ وأبَاطيلُه، فالأسَاطيرُ ما تَنفَكُّ تُختَرَعُ في الحَياة اليَوميّة، ولا تَتوقَّفُ عن الانتَشَار، فالكَيْنُونَةُ الإنْسانيّةُ مُلغَّمَةٌ بالأسَاطير قَديماً وحَديثاً وراهناً، لأنَّ الأسْطرةَ من صَميم اللُّغَة البَشَريّة التي تَنْزَعُ إلى اخْتلَاق الأوهَام والأبَاطيل والتَّحْريفات، ومن هُنَا ارْتباطُ الأُسطورة باللُّغَة أو الكَلام:« ماهي الأُسْطورةُ في يومنَا هَذا؟ سأُعطي مُباشرةً جَواباً بَسيطاً يَتَفقُ تمَامَاً مع علم الاشتقاق: الأُسْطُورةُ كَلامٌ/ رولان بارت»؛ فمفردةُ «كلام» الوَاردَة في تعْريف بارت للأُسْطورة تُشيرُ إلى الجَانب الإبْدَاعيّ/ الفَرديّ من اللُّغة، هذا الجَانبُ الذي تَتَضَافَرُ في إنتاجه آلياتُ التَّحريف والانزياح والمَجَاز؛ ليغدوَ المُنْتَجُ الكَلاميُّ أساطيرَ، أباطيلَ، فكلُّ شَيءٍ يُصْبحُ تَحْتَ طَائلة الأَسْطَرة عندما يُخْضَعُ للكلام/الخَطاب، ومن هنا القوةُ السّيميائيّة لعُنوان المَجمُوعة: «أسَاطير يَوميّة»، فالشّعرُ ليسَ إلا تَجَلٍّ من تَجَليات الكَلام، يَهدفُ إلى شَعْرَنَة/ أَسْطَرَة أشياء العَالَم بهَدَف تقديم شَكْلٍ من أشْكال المَعْنَى، وعليه فالبُعدُ السّيميَائيُّ للعنوان «أسَاطير يَوميّة»، في صورته المَجَازية يُحيلُنَا إلى المنطقة الرَّطبة من نَشاط المخيَال الإنسانيّ في صُورة الأكاذيب التي يَرتَكبُهَا في علاقته بالعَالم، لكنْ مَا هي تلكَ الأساطيرُ التي يَحْتفي بهَا النَّصُّ الشّعريُّ؟ وبالتَّالي ما الموضُوعَاتُ التي يُؤَسْطرَهَا الشّعرُ ويَجعلُهَا مادةً مفتوحَةً أمام القرَاءة: تَتَجلَّى الأسْطرةُ في هذه المَجْمُوعَة من خلال القَراءة الفَنْتَازيّة لموضُوعَات العَالَم في إنتاج الموضوعات الشّعْريّة، وهذا ما يُمْكنُ أنْ نَتَلمَّسَهُ في نُصُوص: حَرْب... حَرْب... حَرْب، بعدَ ثلاثة أيّام، نيكَاراغوا... نيكَاراغوا، ذاتَ يَومٍ فوقَ سَريرٍ شَاسعٍ، الوَقتُ/ القُبلة، الولدُ/ التُّفَاحة...إلخ، لنَقْرَأ عن أُسْطُورة. قَصيدة «ورق»:

«وَرقَةٌ بَيضَاء كَانتْ

ورقةٌ بَيضَاء كَانتْ

لَمْ يَكْتبْ عَليهَا العَاشقُ رسَالةً

ولم تَطبَعْ عليهَا الدَّولةُ قَانُوناً

ورقةٌ بَيضَاء نقيّةٌ كالنَّبع

لم تمْسكْهَا يَدٌ

ولم تمُزّقْهَا أَصَابع

ليستْ هُويّة شَخصيّة

ولا بطاقةٌ مَجانيةٌ لزيارة المُعتقلات

ورقةٌ بيضاء فَقَط

قَدّمْتُهَا لحَبيبي، ص١١٢"

فَكَتَبَ عَليهَا كَلمةَ (أُحبُّك)/ ولم يَسْتطعْ أنْ يُقبّلَني!» لا شَكَ أنَّ هذا النَّصَّ يَخلُو من الفَنتازيا التي تَسمُ الكثيرَ منَ النُّصُوص عَبر تَهْويل الحَدَث الشّعْريّ كما في قَصيدة «ذلك الطّفل ـ تلك المرأة»، بيد أنَّ الشَّاعرَ يَنْجَحُ، هنا، في أَسْطرة شيءٍ هامشيٍّ وجعله مثيراً للاهتمام؛ فكلُّ شيءٍ، كما يقول بارت: «يمُكنُ أنْ يُصبحَ أسطورةً؟ نعم أعتقدُ هذا؛ لأنَّ العَالَم مَعينٌ لا يُنضبُ من الإيحاءات؛ فَكُلُّ موضوعٍ من موضوعَاتِ العَالَم يمُكنُهُ الانتقالَ من وجودٍ مغلقٍ، أخرسَ إلى حَالةٍ شَفويةٍ مُنفتحةٍ أَمَام امتلاك المَجتمع»، وبناءً على ذلك، يَتَمَكَّنُ الشَّاعرُ من سَمْطَقَة أو تَشْفير «الورقة البيضاء» عَبر نَقلهَا من فَضَائها الفَيزيائيّ إلى فَضَائها الرَّمزيّ، لتَغْدُوَ كَائناً شعريّاً يُثيرُ الانتباهَ، هكذا تَتَحوَّلُ الورقةُ البيضاءُ إلى أُسطورةٍ تَفضحُ القَمعَ السوسيو ـ الثقافيَّ الذي يُحَاصرُ الكَينُونَةَ من التَّواصُل وتأسيس الأُلفة، فالورقةُ البيضاءُ تَنبَثقُ هنا لتَرْمُزَ للْحُبّ الممنوع، للحبّ الذي ما يَنْفَكُّ يُؤَسطرُ كينونتَهُ مع كلّ زمن.

عَتَبةٌ مُدْهشةٌ تلكَ المتمثّلةُ بعُنوان المَجموعة الثالثة: «بسيطٌ كالماء، واضحٌ كطلقة مُسَدَّس»، عتبةٌ العُنوان تَشفُّ عن مهارة الشَّاعر في الإيقاع بالقَارىء وذلك بتأسيس كَمين له على حَافَة النَّصّ، كمينٌ لايمُكنُ للقَارىء أنْ يمُرَّ بمحاذاته دون أن يَقَعَ في فخَاخه، فالفَخاخ ـ العتبةُ منصوبةٌ بعنايةٍ فائقةٍ لمفاجئة الفَريسة. القَارىء، العنايةُ/ المهَارةُ تَطَالُ العُنوانَ نَحْواً وإيقاعاً ومُعجماً ومَجازاً، فأمَّا على صعيد التَّركيب؛ فالعُنوانُ يَستثمرُ الوظيفةَ الشّعْريّةَ للتوازي النَّحْوي في انبنائه؛ وهذا ما ألمحَ إليه رومان جاكبسون في دراسته «شعر النَّحْو ونَحْو الشّعر»، وذلك بتكرار الفئات النَّحْويّة ذاتهَا، الأمرُ الذي من شَأنه أن يُبَئّرَ الإيقاعَ والدَّلالةَ، كما في هذا العنوان. قيدَ التأمُّل: «بسيط كالماء، واضح كطلقة مُسَدَّس» الذي يَنبي تكراراً وفق بنية: مبتدأ + جار ومجرور/ مبتدأ + جار ومجرور + تكملة. بهذه الحيلة النَّحْويّة يَنأى العنوانُ عن الحَيّز النَّثريّ الذي يَسمُ العَناوين الثلاثة الأخرى، ويَضَمَنُ لكينونَته الإقامةَ في الحيّز الشّعريّ؛ ليبدأ وظيفتَهُ الإغوائيةَ بإغراء القارئ للانتقال به من مَدار العَالم إلى فضاء النَّصّ ومُضَاجعته بحثاً عن اللّذة المستحيلة.

وإذا كانَ الأَمْرُ كذلكَ؛ فَلْتَقُدْنَا القَراءةُ إلى أَسْرار العُنوان حيثُ لا تَكُفُّ العَلاماتُ عن الشَّغب والهَلوسَة في إنتاج الدَّلالات؛ إذ تلَجُ عَلامَاتُ العُنوان في عَلاقةٍ تَضادٍ قَويةٍ فيما بينَهَا للوهلة الأولى أكثر من كونهَا علاقةَ ائتلافٍ مع أنّنا يمُكنُ مُلامَسةُ تماثلٍ يمَسُّ حافّةَ الدَّلالة المعقودة بين

علامتيْ «بسيط» و«واضح» ولكنَّهُ تماثلٌ لايُعتدُّ به؛ وعليه، فعَلاقَةُ الاختلاف هي التي تَستبدُّ بالبُنية الدَّلاليّة للعُنوان؛ إذ يُحيلُنا الحدُّ الأولُّ« ... الماء» إلى الحَياة، والحدُّ الثاني« ...الطلقة» إلى الموت؛ فكيف يكونُ الشَّيءُ الموصوفُ: بسيطٌ كالماء، واضحٌ كطلقة مُسَدَّس، في تحدٍّ سافرٍ لمفهوم الهُويَّة الأرسطيّ؟ في واقع الحال يَتَلاشَى التَّضاد المذكور ليتماثلَ الحدَّان في سياق العُنوان للتدليل على صفة «الموصوف الغَامض» من حيثُ أنَّهُ يُبَئِّرُ في كينونته بين بساطة الماء، حبث لاتَعقيدَ فيه، ووضوح الطّلقة في الانطلاق نحو هدفهَا دونَ التواءٍ، هكذا تَأتلفُ عَلامَاتُ العُنوان للدَّلالة على «استقامَة» الكائن الموصوف بذلك. ولكن مَنْ/مَا الموصوف بالصّفَات المُودعَة في خزائن العُنوان؟ ليسَ لنا في هذه الخُطْوة من التَّأويل سوى اللَّوَاذ بالغَلاف. غلاف الكتاب. لنتقرَّى علاماته؛ إذ العُنوانُ يتموقع بين عَلامَتين سيميائيتين: اسم الشّاعر: رياض الصَّالح الحسين وعلامة تجنيس الكتاب: شعر ، وهكذا يكون التأويل هو: الشَّاعرُ/الشّعرُ بسيطٌ كالماء، واضحٌ كطلقة مُسَدَّس.

يَحْضُرُ العنوانُ «بسيطٌ كالماء، واضحٌ كطلقة مُسَدَّس» في تضاريس النُّصُوص الشّعرية لفظاً ودلالةً؛ ليحقّقَ بذلك العُنوانُ والنَّصُّ صيغةَ التَّعَاقد/ التَّعَاهد بينهما من حبثُ التزامُ كلٍّ منهما بالآخر دلالةً ولفظاً؛ أما لفظياً؛ فيُمْكنُ التَّدليلُ عليه بالشَّذرة النَّصيَّة الآتية:

حارٌّ كَجَمْرة

بَسيْطٌ كَالماء

واضحٌ كَطَلْقَة مُسَدَّس

وأُريدُ أنْ أحيَا

ألا يكفي هذا

أَيَّتُها الأحجارُ التي لاتُحبُّ الموسيقى؟ ص ١٨٢».

فمن خلال هذا المقطع النَّصيّ يتعزّزُ احتمالُ كون «الشَّاعر» أو المتكلم (أُريدُ أنْ أحيَا) هو الموصوفُ ببساطة الماء ووضوح الطّلقة في رؤيته تجاه العَالم.

دلالياً لا يفتأُ العُنوانُ أن يُقيمَ علاقاتٍ متشعّبةً مع النُّصُوص التي يُسمّيها إذ تنتشرُ دلالاتُهُ في شعَابهَا، وتَنتشرُ النُّصُوصُ في فضائه، كلٌّ منهما يَشبكُ الآخرَ تناصياً، هذا ما يمكن الوقوع عليه في قصائد مثل:لاشكَّ بذلك ياديكارت، كهنةٌ بشوارب طويلة، أيَّتُها الأحجارُ استمعي إلى الموسيقى، ...إلخ، حيث تأتي النُّصُوص بسيطةً في لغتها، واضحةً في صَرْخَتهَا وفاءً لدلالة العنوان وتأكيداً عليها.

«وعلٌ في الغَابة»، العُنوان الأخيرُ، صَرْخَةُ الشَّاعر الأخيرة في وَجْه العَالَم، هُويّةُ المجموعة الأخيرة التي أنجزَهَا الشَّاعرُ قبلَ وفاته وعتبةُ الانْسلال إلى جَمَالياتهَا، عُنوانٌ مُشَفَّرٌ، مُكْتَنزٌ بالدَّلالة، بسيطُ التَّركيب كعادة الشَّاعر في التَّعامُل مع اللُّغة، لكنَّهَا بَساطةٌ مراوغةٌ تُخَاتلُ القَارىءَ وتُوْقعُهُ في شبَاكهَا، فالعُنوانُ يَعْكسُ مَشهديةَ الحيوان باقتصادٍ لغويٍّ فَائق:«وَعلٌ في الغَابة». عَلامَتَان فَحَسب: وعلٌ وغابةٌ؛ ويَمضي القَارىءُ إلى مشارف التَّخيُّل والتَّأويل، ليتقصَّى شؤونَ هذا الكَائنَ في فَضائه الجبليّ، الكائنَ السَّاهرَ على كينونته، غريزته، التَّيْسُ الجبليُّ، عشيقَ الرّيح، وصَديقَ العُشب، الكائن الذي يَعْشقُ الحرية بامتياز؛ ولهذا يختار قُلَلَ الجَبال مَسْكناً له، فالوَعْلُ/ الوَعلُ هو دَالُّ الطَّبيعة البَريّة، دَالُّ الشَّبق، والغَابَةُ دَالُّ السّرّ، عذراءُ الطَّبيعة المَحْفُوفَة بالعَتمة، هكذا تَتَعَانَقُ الذُّكورةُ(وعل) مع الأُنوثة (الغَابة)، كما لو أنَّ العُنوانَ يَعْكسُ مجريات حُلم يَحْتَفلُ بالذُّكورة والأُنُوثَة أو أنَّ الوعلَ يَرْمُزُ إلى الحَالم البَاحث عن ذَاته من حيثُ إنَّ الغابةَ تُمَثّلُ رمزَ الحَياة اللاشعوريّة، فالدُّخولُ إلى الغَابة بطُرقاتهَا ومَخاطرهَا وفُرجاتهَا إنَّما هو الاتّجاهُ نَحْوَ الذَّات: «فما نبحثُ عَنْهُ في الغَابة ونحن نَحْلُمُ، إنَّمَا نُحاولُ أنْ نَجدَهُ في أَنْفُسنَا. وَيَتَّجهُ الحَالمُ في بعْض الأحيَان صَوبَ مَكَانٍ سريٍّ يُوْجَدُ فيه كَنْزٌ. إنَّهُ، عَلَى نَحْوٍ بَارز، صُورةُ بَحْثٍ عن مركزه الخاصّ/ بييرداكو». بيدَ أنَّ العُنْوَانَ لايَعَدَمُ احتمالاً دلالياً آخرَ، فـ«وعلٌ في الغابة» يَرْمُزُ إلى صُوْرة الكَائن الإنسانيَّ الهَارب من التَّقنيّ/ الثَّقَافيّ باتّجاه الطَّبيعيّ، نَحْوَ الصَّفَاء الذي يُمْكنُ القَبْضُ عليه في فَضَاء الغابة ومع كَائناتها.

هذه الدّينَاميّة الدَّلالية لعُنوان المَجموعة في نَصّيَته، في كونه نَصاً، يُمْكنُ أنْ تَكْتَسبَ أبعَاداً دَلاليّةً أكثرَ من خلال استجْلاء العَلاقة التَّنَاصيّة بينَ كَائنات العُنوان والنَّصّ؛ إذ يُشكّلُ العُنْوانُ «وعلٌ في الغابة» جُزَيْئَةً من عُنوانٍ لقَصيدة: «كَنَجْمةٍ في السَّماء/ كَوَعْلٍ في الغَابة» التي تَنْدَرجُ بدورهَا تحت عُنوان عامٍ: «رغبات»، وعليه فَعُنوانُ المَجموعة «وعلٌ في الغابة» ليس إلا تجليّاً للرَّغْبة في الخَروج منْ عَالَم الثَّقَافَة إلى عَالم الطَّبيعَة حَيْثُ الحُريّةُ المنْشُودةُ، وهذا مَا نَلْمُسُهُ في الشَّذْرَة الشَّعريّة التي اقتطَفَهَا النَّاصُّ من الشَّاعر الفرنسيّ « يوجين غيليفيك»، ومَهَّدَ بها القصيدةَ، الشَّذرة التي تُمجّدُ عَلاقةَ الكَائن الإنسانيّ بالطبيعيّ والغريزيّ:« عندما كان العُصفُورُ يُصَفّرُ في العُشْب/ والرّيحُ تَنْهَشُ جُدرانَنَا العَظيمة/ كُنَّا كأنَّمَا في عيدٍ/ وكان كلُّ شيءٍ يَتَحَقَّقُ»، هنا ينهض والتفاعل والتَّنَادي بين الإنسانيّ(كنَّا) والحيوانيّ(العُصفور) والطَّبيعيّ(الرّيح)، من حيثُ امتدادُ الإنسانيّ في الطبيعيّ والحيوانيّ وامتدادُهَمَا فيه، في حركةٍ مَهرجانيةٍ من الفَرح والغَبطَة. إنَّها حَركةُ حُضُورٍ، حُضُوْرُنَا في الآخر، وحُضُورُهُ فينا، تَواصلٌ عَاشقٌ، بؤرتُهُ الجَسَدُ، التحامٌ بين كَائنَات العَالَم: العُصْفُورُ والرّيحُ والإنْسانُ في جَسَدٍ واحدٍ، هو «لَحْمُ العَالَم»، فثمَّةَ تَعويذةٌ غيرُ قَابلةٍ للتَّفسير العَقليّ بينَ هذه الكيانات الثَّلاثة، وهَذا سرُّ تَقَاطُع شذرَة «غيليفيك» مع رَغبَات «ضمير المتكلم» في قَصيدة «كنجمةٍ في السَّماء/ كوعلٍ في الغَابة»:

«أَمَامي الكَثيرُ لأُعطيه

وخَلفي الكَثيرُ للمَقَابر

أَمَامي النَّهرُ ورائحةُ الصَّباح والأغَاني

البَشرُ الرَّائعُون والسَّفَرُ والعَدَالةُ

وخَلْفي الكَثيرُ الكثيرُ

وهَا أَنَذَا أَمْشي وأَمْشي

بين هَزَائمي الصَّغيرة وانْتصَارَاتي الكُبْرَى

وهَا أَنَذَا أَمْشي وأَمْشي

مُتَألّقاً كَنَجمةٍ في السَّماء

وحُرّاً كَوعْلٍ في الغَابة، ص ٢٠٥ ».

هكذا يأتي المقطع الشّعْريّ في تمجيد الرَّغْبَة، تمَجْيد حُضُور الكَائن الإنسانيّ في العَالَم، حضور الجَسَد الحيّ «لأنَّهُ الإمكانيّةُ الحَقيقيةُ للتَّواصُل»، ورَغْبةُ الكَائن في مُعَانَقَة العَالَم في أنْ يَكُونَ جزءاً فَعَّالاً منْهُ وفيْه، كَمَا لو أنَّ الثَّقَافَةَ قد فَصَمَتْ عُرَى هَذه العَلاقَة، فانفجرت الرَّغَبَاتُ لإعَادة التَّوَاصُل العَاشق؛ ليَسْتَعيدَ الجَسَدُ يَقْظَتَهُ، التي فَقَدَهَا في زَحْمَة الحَياة ودوْشَتهَا، فالمقطعُ النَّصيُّ يَقْذفُنَا إلى قَلب الحسيّ: النَّجمة في السَّماء والوعلُ في الغَابة، وبينهما يَحْتَفلُ النَّهْرُ ورَائحَةُ الصَّباح والأغاني بالكينونة. ثمة، إذاً، احتفالٌ بالعالَم واحتفاءٌ به:

« هَذه صَخرةٌ وهَاتَان عَيْنَان

هَذَا قَمرٌ وتلكَ أَوزَّةٌ

وثمَّةَ أشياءُ كَثيرةٌ لم أَكُنْ أَرَاها:

أيدي الأمَّهَات

أَكياسَ الطَّحين

وطلابَ المدارس

إنَّني أَفْتَحُ عينيَّ كَنبعٍ صَغيرٍ وأتحرّكُ برشَاقة الرُّعَاة

فقدَ بدأتُ أَعْلَمُ ـ وربَّما مُتأخراً قليلاً ـ

أنَّ آلافَ الحُروب وملايين الجَرائم

لم تَسْتَطعْ مَنْعَ القطَّةَ من المُواء عندمَا تَجُوعُ

والوردةَ من أنْ تَتَفَتَّحَ

والمطرَ من أنْ يَنْهَمرَ بغَزارة...

لذلكَ أَمْشي وأَمْشي وأَمْشي

مُتَأَلّقَاً كَنجمةٍ في السَّماء

وحرَّاً كَوعلٍ في الغابة، ص ٢٠٧».

لكَأنَّ الأمرَ التحامٌ بين الكَائن والعَالَم، وإنَّهُ لَكَذَلكَ، فـ«الوعلُ في الغَابة» ليسَ إلا الكائن/ الشَّاعر وقد تمَوْضَعَ في العَالَم، تموضعٌ قائمٌ على التَّبادليّة بينهما، فالكائنُ يَجدُ نفسَهُ في الصَّخرة والأَوَزَّة والنَّبع والقطَّة والوردة والمطر،...إلخ. تبادلٌ لذيذٌ بين الجَسَد والعَالَم يتنفَّسان من رئةٍ واحدةٍ؛ لتتلاشَى الحدودُ بينهمَا، حتىَّ يَصْعُبُ التَّكَهُنُ بحدود كلٍّ منهما من حَيْثُ ابتدَاءُ الجَسَد وانتهاءُ العَالَم أو ابتدَاءُ العَالَم وانتهاءُ الجَسَد، فالتَّدَاخُلُ/ العشْقُ بينَ الحَدين من الاحْتَدام بمكان. إنَّ العُنوانَ العَامَ «وعلٌ في الغَابة» صرخةٌ تُرْتَكَبُ في المَجَاز وبالمَجَاز لإعَادة عشق التَّواصُل معَ الطَّبيعة بأشيائها وكائناتها، بعد أنْ نُسفَ هذا العشقُ/ التواصل في ظلّ التَّقنية الهوجاء التي شكَّلت حجَابَاً/ سميكاً بين الكَائن وفَضَائه الذي يَحْيَا فيه ولايَرَاهُ. إنَّها صَرخةٌ شعريّةٌ لإعادة الاعتبار للعَالَم الذي يشكّلُنا ونتشكَّلُ به لإستعادة السَّعادة الهَاربة، إستعادة فضاء الحُرية الحقيقيّ؛ هكذا يأخذُنَا التَّأويلُ معَ «وعل مع الغابة» إلى ضفَاف الحسيّ بقوة: « وأنتظر/ عشب الطريق/.../ ولون السَّماء في الصَّباح الباكر/ الباكر/ الباكر».

وهكذا ينتهي ترتيبُ المشهد (أو ربما يبتدىء) مع رياض الصَّالح الحسين في اشتباكٍ لذيذٍ مع عَتَبات. عَناوين نُصُوصه. عتباتٌ محفوفةٌ بالألغاز والأسْرَار على الرَّغم من بَسَاطَتهَا المُخَادعَة؛ فالشَّاعر بمَهَارة العنكوبت نَسجَهَا، ونَصَبَهَا في طريق القراءة على أمل اصْطياد قَارىء في طريقه إلى ارتياد جَسَد القَصيدة.

سعيد قاسم

قارب نجاة

ليس من قبيل البحث عن المتقاطعات السطحية وإنما هنا في روح هذا الشرق البعيد في ذاكرة الصراعات، تنضح الأفكار تنضح مرة أخرى في كل عصر لتولد الخطايا والأساطير من نفسها، الأفكار المندية من الصراع بين الحياة و الموت، بين البقاء و الرحيل، بين جل المتناقضات التي وجدت نفسها هنا في سوريا وفي الشرق الذي بزغت فيه النبوءات وتشرّد فيه الأنبياء و الرسل وهم يستكشفون جوهر الخليقة ، وهم يبحثون عمّا ينجّي العالم من الغرق في السواد، لتتباين الجزئيات و التفاصيل في كل عصر مكرّرة ومكبّلة في إشكالية صراع أزلي بين الغرق و النجاة.

في بلاد كانت ذات تاريخ منبعاً للفكر والروحية غدت الآن أشبه بسفينة تغرق ليس غريبا أن يبحث الجميع عن قارب نجاة و إنّما المفارقة في تباين مفهوم النجاة فالبعض يغرق في مفاهيم ضحلة و البعض الآخر يرضى بما خبّأه القدر وآخرون يتابعون السفر بحثا عن قارب نجاة قد يكون في الاستعاضة بجغرافية أخرى أو الرحيل في الكتابة أو الرسم أو الموسيقا كألوان من التعبير يصرّ المبدع من خلالها على رفض فكرة الغرق ، الغرق في مجهولية رقم من أعداد ضحايا الحروب التي تغزو الشرق أو الغرق في الثقافات و المفاهيم الجديدة الوافدة أو المستحدثة فيعيد المبدع تشكيل تفاصيل مكان أو واقع جديد ويرسمها بصورة فنية مغايرة تقترب وتبتعد بكم الإحساس الذي ينضح منه .

المشهد ربما يتشابه في سقوطه المتناثر المشاهد الأخيرة من الفيلم الأمريكي الشهير «titanic»، مشهد ما قبل الغرق لكل سلاحه في مجابهة الغرق أو في الحصول على فرصة للحظي بمكان ما في قارب النجاة قد يكون من خلال المال أو الاحتيال أو التهديد.

ولكن ثمة من لا يهتم بالموت و يتماهى في لحظات حياته الأخيرة دون أن يكترث للبحث عن قارب النجاة، في المشاهد الأخيرة من فيلم «titanic» ثمة سيدة تروي الحكايا لابنتيها قبل أن تناما للمرة الأخيرة، الحياة تبدو مكتملة بالنسبة لها و الحلم الموعود لابنتيها ينبلج في لحظات الإغفاء وكأنّه على وشك التحقق وكما في استمرار الفرقة الموسيقية في العزف أو بقاء القبطان متمسكا بالدفة تاركا المياه تحتضنه و دفته ثم احتضان عجوزان وكأن المخرج يقول أن الحياة اكتملت لديهم، هؤلاء تحرروا من الخوف لذلك هم ليسوا بحاجة لقارب نجاة، و إنما استقلوا قوارب العبور الى الحياة الأخرى أو ربمّا وجدوا في غرق السفينة قاربا للنجاة من هذا العالم.

في مقاهي استنبول وبالتحديد في ساحة أكسراي، المحطة التي تشعرك «قارمات» المحال التجارية فيها بأنك مررت بمدن عربية وآسيوية كثيرة، تحضر القوارب في حديث يتنوع ويطول لتجار البشر عبر الساحل التركي ابتداءً من ميناء مرسين و انتهاءً بمضيق البوسفور قبل أن ينتقل حجر النرد إلى الجهة الأخيرة كما يعبر المهربون عن ذلك حين ينجحون في عبور أحدهم إلى الضفة الأخرى من المتوسط ،قوارب تزدحم بلغات أسيوية متنوعة و تزداد خفة و خطورة مع ارتفاع وتيرة الأمواج ليتحول القارب في رحلات كثيرة إلى مسرح صراع شرقي - شرقي، صراع البقاء يترتب على البعض منهم أن يكون مجرما، فبقاء أحدهم على قيد النجاة ضريبته سقوط آخرين في ظلمة الغرق.

قارب النجاة إذ هو في جوهره يمثل نزوع الساعي إليه الأنانية بإنقاذ نفسه أو مجموعة من أهله ومحبّيه إلاّ أنّه أحيانا يمثل تماهي البحار أو الراحل مع رغباته الدفينة في البحث عن معاني الغرق و النجاة وربما للتيه في المساحة الفاصلة بينهما ليصبح الغرق طريقا للنجاة من فكرة أو ذنب أو حب يثقل كاهل العاشق، المقاربة هذه تتشابه في الفيلم الأمريكي رسائل البحر حيث يأخذ قارب النجاة أبعاد الوفاء لذكرى الحبيبة، ليكون قارب النجاة الذي يحمل اسم كاترين المحبوبة المتوفية لبطل الفيلم البحار « ايهاب» الذي وبعد سنتين من الحزن على فراق زوجته كاترين صنع القارب و سماه باسمها، كاترين التي كانت تمثل له الحياة و بحث عن جوهر الحب في البحر حيث وجده بأن أنقذ عائلة كانت على وشك الغرق فوجد بذلك البحار ايهاب ضالته ببث الحياة في اسم كاترين و الاثبات أنها قادرة على العطاء و أنها حية إلى الأبد - إنها قارب نجاة - وعلى الرغم من غرق البحار ايهاب إلا أنه وصل الى هدفه بأن فعل شئيا يخلد ذكرى كاترين الزوجة والحبيبة.

في تجربة الرحال إيهاب الأمر أشبه بقارب ذي مجذاف وحيد، حين يفقد الرجل زوجته التي أحبها يفقد نصف روحه ونصف روح الأشياء التي يمتلكها فيكون مستسلما للجانب المغرق في العدمية والتشاؤم فيغزوه الحنين ليعود بروحه إلى منطلقها الأول لأن ما من روح تستطيع أن تكمل ما افتقدته.

الرحلة كانت تجربة الغرق الأولى التي عاشها الإنسان، رحلة الخطيئة من الجنة إلى الأرض ومذ ذاك يبحث الإنسان عن قارب نجاة ينقذه من فناء روحه في الأشياء، ولكن هناك من ظلوا واقفين كما الأشجار وجعلوا من أجسادهم قوارب نجاة للسمو إلى الأعلى لتظل بلادهم سماءً تسع الحياة، سماءً لا يهزمها الغرق.



ابراهيم محمود

المستباح في عراء «الثورات» العربية

في مشهد طريف ومخيف معاً، يمثل متحدثاً عن الجهاديين التونسيين الذين خرجوا من تونس «الخضراء طبعاً» وتوزعوا في الجهات الأربع للمعمورة عموماً والمعمورة الإسلامية خصوصاً، إنما المرتع الآن في سوريا تبعاً للاستجابة الجهادية، وذلك من خلال مقطع تمهيدي دعائي في قناة «العربية»، يشير فيه وبتفاخر، إلى هؤلاء «المتطوعين» في الجهاد الإسلامي، حيث نداء الجهاد يكون على ركيزة مسنَدة إلى ركيزة لافتة: الفوز بالجنة والحور العين».

ما يجب التوقف عنده من منظور سيميائي هو الأهم هنا: وهو أن المتحدث لا يبدو منه سوى نصفه الأسفل وهو دشداشي: جلبابه، وثمة المسبحة المتحركة بحبّاتها، واليد التي تحركها، بينما الصوت فيتداخل مع الحركة تلك.

استوقفني هذا المشهد الذي يغيَّب فيه المتحدّث وهو رجل، واثق من نفسه ومما يقوله، سوى أنه لا يكشف سوى عن نصفه السفلي. ماذا يتضمن هذا السفلي:

حركة اليد، كما لو أنها تمثل كامل الجسد، وللحجب دلالته، كما لو أن المتحدث يقول: خير للمسلم أن يُسْمِع الآخرين صوته وليس صورته تأكيداً على أنه يخدم هدفاً أكبر منه.

حركة المسبحة الدالة على وضع تعبدي، إنما طقوسي: شعائري، أي ما جرى ويجري حفظه وتمثله، وهي في نشأتها اللاحقة على ظهور الإسلام تفصح عن إسلام مستعاد ومُدْرَك في الذاكرة الجمعية: إسلام مزادي إزاء المستجدات إسلامياً. مرئية ومعلوم بأمرها، وإن لم تظهر. إنها هيئة سبحانية مركَّبة تحفيزاً للمسلم المتابع أو المشاهد إلى الاقتداء به.

الصوت الذي يلوّن كل شيء. صوت رجل، رجل ذكر واضح بكلماته تماماً، كما لو أن الصورة ممتصَّة في الصوت هذا، والصوت مسترسل كما لو أنه ملقَّن، وأن المتحدث يعنيه إيصال رسالة فيما هو مُقْدِم عليه باسم جماعته والإسلام الذي يعتبره معرَّفاً به «من خلاله».

هذا الثالوث يقوم على الحراك النصفي بمفهومه الجسدي المؤسلَم: حيث تجاور اليد ما هو جنساني مميَّز: علامة الذكورة بامتياز:

اليد التي تسبّح بصرياً، واليد التي تعني الضرب: في النيل من الخصم، واليد التي تستعد للانتقال إلى عالم مغاير: متشوَّق إليه، عبر برزخ يعمل فيه باستماتة دعوية وتعبوية هذه المرة، اشتهاء للمنتظَر طعاماً ومستطعماً: الجسد الحور عيني!

حيثيات المشهد النصفي

في هذا المرئي المتحرك أمام السمع والبصر، يمكن الاسترسال، لكن الضرورة المعرفية تقتضي استنطاق المنمّي والمؤثر فيه، وأعني بذلك الخلفية الكبرى لما سمّي، ويسمَّى حتى الآن بـ «الثورات» العربية، وراهناً ما يجري في سوريا، إذ إنها أفصحت في تركيبتها عن أن الفاعل فيها هو الجانب النصفي بكل معتملاته الغريزية في المجمل. إن الخشية من إظهار الجسد كاملاً، هي فوبيا الآخر: الناظر بتمعن في هيئة المتحدث وحقيقته، وإلا فما مغزى هذا الإقصاء للنصف الأهم، كما هو مطلوب، أي ما يعلو «السرَّة» من القلب وما يليه عالياً صوب الرأس؟

أي استساغة تاريخية ووضعية في هذا الحمَى والحمَّى الجهاديين اسلامياً في سياق «الثورات» العربية؟ حيث يكون العراء تعبيراً عن خطورة المآل رغم كراهية الماضي القريب.

يبدو أن الكارثي الذي تمخضت عنه هذه «الثورات» ودائماً بين مزدوجتين، تأكيد على تعليق العبارة لعدم دقَّتها، يبدو أنه يترجم المسار الفعلي لها في العمق من جهة القائمين عليها ومن يمثّلونها واقعاً.

ثورات الرجال: الذكور، والنساء لم يكن مغيبات، إنما كن في الموقع الذي يجب عليهن أن يكنَّ فيه، وهو التواري في الخلف، أو لزوم عدم الظهور بالصوت والصورة إلا باختزال شديد هو أقصى ما يطلَب منهن.

إلا أن المفجع رغم واقعيته المفرطة، هو مدى الإخلاص للنصف الأسفل من الجسد وطابعه الجندري.

أشير هنا إلى حديث نبوي مسنَد تماماً، ومنه ما يعنينا (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه).

وأنا أنوه هنا إلى أن ثمة التباساً صارخاً في الصياغة، ليس من باب الشك فيه، إنما الاستغراب مما هو مصادق عليه في بنيته، إذ أن الواقع المعاش يشير إلى أن كلمة «حلال» بدلاً من «حرام» هي التي شغَّلت تاريخاً طويلاً في حرب المسلم على المسلم وفي مكايدة للمسلم وفي كيفية تحويل المسلم إلى مستعبَد من قبل المسلَم، وباختصار: في كيفية استباحته في دمه ماله وعرضه. وثمة وقائع تاريخية تتنادى في أعماق التاريخ، أكثر من كل الاستباحات التي تُربط بالغزاة القادمين من خارج «الحياض» الإسلامي، وفي القمة : المستعمرون الأوربيون.

كان المسلم وما زال أدرى بالمسلم فيما يوجعه ويفجعه ويردعه:

الوجع: لحظة سفك الدم.

الفجيعة: في امتلاك المال وإفلاسه.

الردع: في التهديد بهتك عرضه.

هذا الثالوث واحد يستجيب لإرادة الغريزة الموسَّعة وأخلاقية التشهي. أهو لعب بالكلمات؟

إرادة الغريزة هي التي توجه الغريزة وتفعّلها جسمياً في أكثر المظاهر بروزاً وتوخياً للدقة، وهي ليست كذلك: عندما يوجه المسلمُ المسلمَ ويتهيأ له باعتباره العدو اللدود والمطلوب النيل منه بطرق شتى، وتكون أخلاقية التشهي في كيفية حيازته بجسده وما يكسوه ويجلوه.

المستباح هو العنوان العريض في المسمى بـ «الثورات» العربية، والمثال الصارخ: سوريا.

ثمة حوار بلغ الأوج ولما يزل مستمراً، وهو على صعيد الاستمتاع بالنساء.

كيفية تجنيد النساء باعتبارهن جهاديات ومطلوبات ليكتمل مفهوم الإسلام الجهادي بنسخته الحداثية المعكوسة للجاري أوروبياً، وليكون في وسع المسلم التأكد أنه يعيش الإسلام الذي عاشه جل أسلافه، في قتل الخصوم، وهم أخوته في الدين والإيمان، والسعي إلى سبي نسائهم واستملاكهن جسدياً وحيازة ذراريهم من الصغار، لتكون السيطرة شمولية.

أن تسخّر الجهادية جسدها في خدمة الجهادي، ليكون الاجتهاد الأقصى للجهادي في توزيع الشهوات واستثمارها، ليكون هناك الربط بين الأنثوية المفترعة على الأرض، وتلك المشترعة في

السماء، كما تعرضت حديثاً لذلك في مقالي (مقدمة أولية حول «الرسالة الفَرْجية» وما تلاه: الفرج الملتبس والمقابل الملتبس، في موقع «الأوان الالكتروني» ..).

تداخل الجنس مع حيازة المال وسفك الدم ثالوث معتبَر، لا يجب إبداء الاستغراب إزاءه، لأن ثمة استعداداً لذلك، وثمة ما ينشط الدورة الدموية لهذا الثالوث ويستبقي الذاكرة التصفوية للآخر بمفهومها الجمعي المتمذهب أو المذهبي شغالة. لا أدل على ذلك مما هو جار في سوريا، والأخبار المتسربة عن حيثيات الجنس المتناسبة ومشهديات الخراب تعلمنا بما تقدم:

النساء اللواتي يسخرن في خدمة رغبات الجهاديين ليكونوا أكثر قابلية في الجهاد، كما لو أن نصفهم المحتقن لا يستعيد سويته إلا بوطء الجهادية باعتبارها مساوية لهذا النصف أو معادلة، وكون الرجال هم الذين يديرون المعارك، بينما النساء فيشكلن الخلفية الحامية والدامية معاً، إذ لا صوت للجهادية، إنما آهتها المطلوبة لتكون درجة خدمتها أعلى لدى القيّم عليها من فقيه الجهادي أو مفتيه، حيث الآهة «تفلتر» جسد الجهادي، وتنشطه ليكون أكثر فاعلية في الجهاد وللجهاد وتصحيحاً لمساره وهكذا.

في الطرف الآخر تكون الاستباحة الأخرى وعن قهر وغزو هي المريعة هنا، حيث النظر إلى النساء في سلَّم الأولويات، والمفصَح عنه، هو أن الكثيرين ممن يهربون بجلدهم، يتخلون عن ثلثيّ الثالوث في الحديث المثبت أعلاه: الدم والمال، حفاظاً على العرض، جرَّاء هذا التشديد عليه، أي كيفية إقصاء النساء بعيداً، كما لو أن النيل منهن هو محق لرجالهن جميعاً، وأن المتحفز إلى هذه الاستباحة «الاغتصاب» يبقى على بيّنة عينية ومقدَّرة جرّاء الخبرة التاريخية من أن نيل المرام هو في التوغل في هذا «الحرام»!

الذكور هم الذين يوجّهون «الثورات» العربية، هم الذين يحرصون على ضبط النساء ومراقبتهن في الحالات التي يرون فيها أن إخراجهن إلى النور تعظيم لأدوارهم، ولأن كل ما يرد من النساء يصب في نهرهم «الرعوي» الذكوري غالباً.

إن البحث في تاريخية الاستباحات هذه يُرينا مدى التواصل بين ما كان وما هو كائن، وما يمكن أن يمتد إلى المستقبل، وكأن المؤتى من الزاوية الكبرى للجنس، وهي منفرجة، ليس أكثر من ترجمة حرفية لكبت يعيشه الرجال ويجدون له متنفساً من خلال «المدخل» الجنسي للنساء، حيث تكون علامة الذكورة المجتباة عبر هذا الاستعلاء الفحولي.

تكون النساء علامة مخزية وفظيعة على جانب الانحراف والانقصاف في بنية «الثورات» هنا وهناك، وهن كن، وما زلن شاهدات على هتك تاريخي، ومسرد وقائعي لهذا الربط بين عمل مؤدى من جهة الرجل، ومواقعة لجسد المرأة بالإكراه أو التربص بها، كما في الحالات

المذكورة، وما يصل كل ذلك بخاصية الجنس في الإسلام إلى ما وراء المرئي: أي في الجنة، حيث تتنوع الحور العين، تعبيراً عن المبثوث الرغبي الجنسي في «أصلاب» الرجال.

فقهاء «الثورات» العربية كانوا أكثر إخلاصاً لحقيقة الجاري وما كان يخطَّط ويحرَص عليه حتى اللحظة والقادم لا بد أنه سيرفدنا بالمزيد من الأخبار المثيرة عن توجهات هؤلاء الفقهاء، وهم يحفظون التاريخ الشامل لما هو إسلامي على صعيد توجهات الجنس، أكثر إخلاصاً من الذين يتحدثون عن الثورة والحراك الجماهيري وتحرر المرأة والحداثة، بينما الممكن النظر فيه، وليس سماعه أو تتبعه، هو هذا المعتمَد عليه جنسياً، عبر صرخة متكررة «الله أكبر» في الحالات كافة، كما لو أن الله هو الداخل في هذا المعمعان، وتكون أسلمة هذا الجاري ورعب المعاش وجنسانيته بمثابة التحول النوعي المنتظر لما بعد الحداثة الإسلامية المواجهة لنظيرتها الغربية، وما بعد عولمتها، عبر التمثيل للمسلم في المسلم، وازدراد اللعاب لحظة رؤية امرأته أو ابنته أو أخته «نسائه على العموم»، وهنا يحضر فرويد وقد أصبح «مفتياً» مسلماً بحق!

أحمد اسماعيل اسماعيل

الدرامية في التراث الكردي

ما أن يُذكر الكُردَ، أو الكردي، حتى تقفز إلى ذهن من يجهل هذا الشعب، عدا اسم القائد التاريخي صلاح الدين الأيوبي، صورة رجل جبلي في ثياب فضفاضة، يعتمر كوفية، ويعلق على كتفه بندقية، يُطلق عليه اسم غامض هو «البشمركه»، أو اسم آخر برز حديثاً في الشمال الشرقي من سوريا ويدعى « قوات الحماية الشعبية»، يحدث ذلك عادة كلما نشب نزاع في المنطقة، مسلح أو سياسي، حتى بات ذكر الكردي لدى كثير من أبناء المنطقة مرتبط بحالة الحرب والنزاعات في المنطقة، أما في حالة السلم، فتكاد صورة الكردي تكون غائمة، بل مُغيبة، وذلك رغم كل ما يشهد لهذا الشعب من جنوح للسلم وعشق للفرح. ناهيك عن حضور قوي في المشهد الإبداعي في كل مربع تواجدهم الجغرافي الذي مزقته الأسلاك والسياسات الشائكة: سليم بركات وبلند الحيدري وأسماء أخرى غير معاصرة مثل: أحمد شوقي والعائلة التيمورية ومن قبلهم أبناء الكُثير وابن خلكان... والروائي والسينمائي يلماز غوني والروائي يشار كمال في تركيا والمخرج السينمائي بهمن قوباي مؤخراً في إيران... ناهيك عمن كتب ويكتب بالكردية، قديماً وحديثاً.

التراث ووعي الفنان

لم يقطع المسرح عبر تاريخه الطويل الذي يعود إلى القرن الخامس قبل

الميلاد حبل السرة مع التراث الذي ولد من رحمه، ليس وفاءً وطاعة، فلا شيء يفقد المسرح كينونته بقدر اتصافه بهاتين الصفتين أو الخصلتين، بل حاجةً إلى الأصالة والتغذية المستمرة رغم تعدد المصادر الذي ينهل منها مواضيعه وصيغه الفنية، وهو ما أدركه المسرح منذ البدايات الأولى له، وقد عبر أسخيلوس المسمى أبو الدراما عن ذلك بقوله «إني أقنع بما يتساقط عن مائدة هوميروس من فتات» ومنذ ذلك التاريخ، ورغم ازدياد الموائد الحافلة بالمواد المختلفة، الشهية إبداعياً، حرص المسرح على عدم الابتعاد عن مائدة التراث العامرة بكل ما هو أسطوري وشعبي وديني وتاريخي، يأخذ منه ما يفيد حاضره وقضيته، ويضيف إليه أبعاداً جديدة من خلال رؤية معاصرة، تتجاوز التصور السكوني للتراث، المتحفي والمقدس، دون اقتصار على نقل المعارف ومضامين المادة التراثية، تحقيقاً لما يخدم الحاضر والمستقبل في صيغة جمالية نابعة من ذاكرة الناس الجمعية. ومعبرة عن وجدانهم.

غنى التراث الكردي وبؤس حال صاحبه

قد لا يملك الكُرد، وهم شعب عريق وأصيل في المنطقة، شيئاً مميزاً وثرياً يؤكد أصالتهم كأمة وهويتهم كشعب قدر امتلاكهم للتراث، فقد وضع هذا الشعب كل مدّخراته الروحية من حكايات وأمثال وملاحم وغناء وأشكال فرجة في وعاء التراث وخابيته، ومازال الكرد يثرون تراثهم غناءً ورقصاً وحكايات في زمن كفَّتْ فيه غالبية شعوب المعمورة التي غادرت الماضي عن فعل ذلك، في تفرد ناتج عما يشبه التعويض عن النقص الحاصل في حياة هذا الشعب، فبغياب أو تغييب الكلمة المكتوبة ومؤسساتها لم يجد الكُرد وسيلة أفضل من التراث بكل مفرداته وحقوله للتعبير عن أفراحهم وأحزانهم وأحلامهم.

غير أن هذا الغنى، كماً وكيفاً، لم يجد من يحفظه كتابة وأرشفة ودراسة؛ أو يستثمره في حقول إبداعية مثل الشعر والقصة والرواية، أو يحسن صياغته في مجالات فنية مثل الرسم والنحت والمسرح والسينما.

لا يتسع المجال هنا لذكر المواد التراثية الكردية القابلة للاستلهام، من حكايات وملاحم وأساطير وأغان، مثل حكاية درويشي عفدي، وممم آلان، وأسطورة كوماربي، وهارباك، ورشو داري. وقلعة دمدم. أو بعض أشكال الفرجة الجنينية التي يمكن الاستفادة منها في الصيغة الجمالية للعرض المسرحي. كأسلوب أداء بعض المهرجين من أمثال نادو ولطو وحليمو القريبة الشبه بفن المونودراما. ولعبة العريس الحاكم وكثير من مسامرات القرويين.

سيامند سليفي

تمتاز ملحمة سيامند سليفي، أو سيامند وخجي، الشعبية التي رويت بأكثر من شكل عن

مأساة فتى يتيم وفقير يخطف الفتاة الجميلة خجي متحدياً أخوتها السبعة وكل أبناء قريتها، تمتاز هذه الملحمة بأنها تستوفي مراحل حياة البطل في السير والملاحم الشعبية، بدءاً بمرحلة التكوين التي تدور حول حياته وما يلاقيه من ضروب الظلم في مجتمعه؛ حيث تكون البداية في بيت عمه الذي يلقى فيه قسوة امرأة العم خاصة، حتى يأتي اليوم الذي يقرر فيه الانتقام منها ومن عمه ومن كل أهالي قريته. وتكون البداية بخدعة تجعل امرأة عمه تنحر الجاموسة الوحيدة التي يملكها العم وتطبخ لحمها على نار خشب سقف البيت وذلك حسب رغبة العم الذي أوصلها سيامند كذباً وبهتاناً. وتكون النتيجة، بعد كشف هذه الخدعة، طرد سيامند من البيت ومن القرية أيضاً. وفي البرية التي يتخذها مسكناً له؛ يستمر سيامند في ممارسة الشقاوة، فيقطع آذان الحمير ويجدع أنوف البقر ويكسر قرون الماعز، ويضيق أهل القرية ذرعاً به وبأفعاله، ويقررون ملاحقته في الجبل، ويشتد حصارهم للفتى، وهنا يزوره سيدنا خضر في المنام ويطلب منه مغادرة القرية، مؤكداً له ومطمئناً أنه لن يموت على يد مخلوق بشري، فيغادر هذا الشقي القرية وقد ازداد شقاوة وثقة بالنفس، ليقترف جريمة في أول قرية يحل بها؛ ويتطور الأمر معه ويرتقي مستوى الصراع حين يقاتل محمد أغا جابي ضرائب السلطان العثماني، ويستولي على قافلته، فيدين له الجميع بالولاء، وكل ذلك في دائرة المرحلة الأسطورية التي يتجاوز فيها البطل المرحلة الأولى التي يتخلص فيها مما هو فردي وذاتي؛ وتتحول الشقاوة والثقة بالنفس إلى بطش وغرور. يتعرف بعدها على صياد عصافير ويعقد معه علاقة صداقة متينة أساسها الاستمرار في ممارسة الشقاوة وإيقاع الأذى بالآخرين، يقاتل القدر فلك (المؤنث كردياً) وينتصر عليها، ثم يقاتل أخوة خجي السبعة وينتصر عليهم. وبكل هذه الانجازات والفوز على كل من تصدى لهذا البطل، ومن ثم وصوله إلى جبل سيبان خلاتي، ترافقه خجي، تكون المرحلة الثالثة من ملحمية هذه الحكاية قد تبلورت واكتملت، وفي أعلى الجبل، وأثناء نوم سيامند الذي يتوسد فخذ خجي، تشاهد هذه الحبيبة وعلاً هزيلاً قميء المنظر يهاجم سبعة أيائل وينتزع واحدة منها من وسطهم ويفر بها، فتطفر دمعة تأثر من عيني الفتاة وتسقط على وجه سيامند الذي ينهض فجأة ويطلب تفسيراً لبكائها ويكثر من الإلحاح، فتضطر خجي لرواية ما شاهدته وأحست به، الأمر الذي يجعله يستشيط غضباً ويقرر ملاحقة الوعل وقتله، لا لأنه، وحسب تفسير غالبية قراء الملحمة، كان السبب في بكاء حبيبته؛ وانقباض قلبها، بل لأن هذه الحبيبة وجدت في وعل هزيل وسيء المنظر شبيهاً له، وهو من هو، بطل قومه وفريد زمنه، وفي الجبل، وبعد طول بحث، يعثر سيامند على خصمه، وينشب بينهما صراع طويل وقاس، تكون النتيجة بفوز البطل الذي يذبح الوعل، غير أن ذلك لم تكن النهاية كما يتوهم سيامند ويتيه غروراً بأنه قتل من يمكن أن يكون نداً له وشبيهاً، حتى ولو كان حيواناً، فتحين من الحيوان الذي يلفظ أنفاسه الأخيرة حركة ويوجه ركلة لسيامند تدفع به من أعلى قمة جبل سيباني خلات إلى أسفله، حيث

واد عميق، وشجرة يسقط عليها، فتمزق أغصانها جسده. لترمي خجي نفسها عليه، وتقاسمه مصيره، وذلك بعد حوار مؤثر يدور بينها وبين سيامند، الذي يرتقي لدى بعض الرواة إلى مصاف قصيدة غنائية. وبهذه الخاتمة المفجعة تكتمل هذه المرحلة الملحمية: السقوط من الأعلى إلى الأسفل. وإن في نهاية غريبة وغير متوقعة شبيهة بما يحدث لأبطال الملاحم والأساطير أمثال: هرقل وأوديب وآخيل والمهلهل.

بعد كل ما حدث وما مرت به الملحمة من مراحل، تأتي المرحلة الأخيرة لمسيرة بطل الملحمة، هي مرحلة الامتداد التي تبدأ بعد موته الجسدي، وفي تجاوز له، لتمتد عبر الزمان والمكان، مشبعة بأعمال وقيم وبطولات، هي في حقيقة أمرها من عنديات شعبه، عاكسة معاناته وتطلعاته وأحلامه. تماماً كما هو الحال بالنسبة لسيرة عنترة العبسي، وسيرة أبو زيد الهلالي.

مقاربة

إن قراءة متأنية لهذه الملحمة التي أولى المتلقي، الكردي، جانب الحب فيها، تسمية وقيمة، اهتمامه الأكبر في قراءة غير دقيقة لأحداثها ومعانيها، تمكننا من استخلاص كثير من أفكار وقيم مبثوثة في تضاعيف هذه الملحمة الشعبية. ناهيك عن بناء الملحمة الفني، إذ أن الشخصية الرئيسية فيها ليست نمطية، بل نامية وحية بكل ما فيها من تناقضات، طيبة وعنف، إخلاص للصديق وشك فيه، شرف وفسوق، وعشق كبير لخجي وقتل لأخوتها. حسب روايات، أو إذلالهم حسب روايات أخرى. إضافة إلى ثقافة وقيم المجتمع الذي نما وترعرع فيه، والذي لا يخلو من تناقضات؛ لا تقتصر على زمن سيامند ووقوع أحداث الملحمة، بل تحتوي على قيم مرحلة الامتداد في روايات متواترة عبر الأزمان، والتي تتجلى هنا في الدين مثلاً، وطريقة التعامل معه، والمتمثل هتا برمزين دينين معروفين هما: القدر وسيدنا خضر، إذ يحارب سيامند الأول، القدر المؤنث كردياً، رغم استحالة ذلك إسلامياً، إذ التسليم به ركن أساسي من أركان دين أبطال ورواة الملحمة، وإن في عملية التفاف لجعل القدر أنثى، وهذا بحد ذاته يحتاج إلى وقفة ودراسة، ويطيع الثاني "سيدنا الخضر" الذي تنبأ له بعدم الموت على يد مخلوق بشري. وبمغادرة وطنه القرية.

إنها ملحمة تدور حول رجل دفعه الظلم إلى الشقاوة ودفعته الشقاوة إلى ظلم الآخرين ودفعه جبروته إلى الغرور وأوصله الغرور إلى السقوط من أعلى وتمزيق جسده بفعل ركلة حيوان وهو البطل الذي لا مثيل له. في التفاتة ذكية من الراوي الشعبي لتحديد مصير من يتجاوز شرطه الإنساني، ويتشبه بالإلهة، تماماً كما فعلت الميثولوجيا الإغريقية التي منحت مورس، أو القدر، سلطة عليا تفوق سلطة زوس "رب الأرباب نفسه". ليتدخل في النهاية ويعاقب كل من يصاب بعلة الغرور، أوديب نموذجاً.

الأفكار والقيم الرئيسية

إذا كان من الخطأ تقديم أي حكاية أو مادة فولكلورية في شكلها الخام، دون تدخل من المسرحي، وهو ما فعله الرواة والمغنون الشعبيون، فإن ملحمة سيامند تحوي مجموعة من الأفكار والأحداث والقيم من أبرزها:

- التربية القاسية تنج طفلاً شقياً، والطفل الشقي مشروع رجل متطرف أو قائد ظالم.

- الغرور علة لا تسيء إلى المجتمع فقط بل تقتل صاحبها، كما حدث لأوديب.

- الانتقام ليس الخيار الوحيد والناجح في رد المظالم.

- مساهمة المجتمع في إفساد الفرد.

- هامشية المرأة الكردية والقهر الممارس بحقها رغم إخلاصها وتفوق الرجل عليها حتى لو امتلكت قدرات خارقة مثل القدر" فلك".

وأهداف ومقولات أخرى كثيرة ستحدد للمبدع الحدث أو الأحداث المناسبة لها، ورغم توفر أنواع كثيرة من الصراعات: عامودية وأفقية وداخلية وعفوية، والتي تتمثل في مواجهة العفوية البشرية للقدر، وإبراز ذلك كله من خلال حوارات لا تلتزم بالضرورة بما هو وارد في النص الأصلي لمناسبته لزمن الحكاية وليس الزمن الحالي الذي يكتب المبدع له ومن أجله.

بعض أشكال الفرجة

إذا كان ابتداع الصيغة الجمالية حالة ملازمة للمادة التراثية من حكاية أو لعبة أو مثل شعبي... فقد حوى التراث الكردي في سوريا مثلاً الكثير من الصيغ الجمالية التي يمكن الاستفادة من بعضها فنياً وتوظيفها في عروض مسرحية بهدف إكسابها طابعاً له خصوصيته المحلية والقومية.

كان من عادة الكرد في الماضي اللجوء إلى ممارسة بعض الألعاب طلباً للتسلية وتزجية أوقات الفراغ في فصل الشتاء خاصة، فتتحول القرية إلى مسرحاً للعبة، وأهلها إلى ممثلين؛ لعبة قد يطول زمنها أو يقصر. ففي لعبة التجارة مثلاً، حيث المكان هو مضافة القرية، والمؤدون أو اللاعبون هم من أبناء القرية أو شبابها، إضافة إلى ضيف غريب لا يمكن أن تكتمل اللعبة بدونه. تكون البداية حين يبادر رجال القرية في اتفاق مسبق أشبه بالمكيدة إلى اقتراح أداء جملة من الألعاب بقصد تزجية أوقات الفراغ، وبعد الاتفاق على القيام بلعبة التجارة مثلاً، وتوزيع الأدوار: التاجر، القصاب، السمسار "الدلال"، صاحب الغنم، والقطيع المؤلف من مجموعة من الشباب، شريطة أن يكون الضيف واحداً من أفراد القطيع، وذلك بتدبير مقصود ومخطط له، يعلم به الجميع ويجهله الضيف. تبدأ اللعبة بإعلان السمسار "الدلال" عن بيع القطيع (الشباب)

ويشتري التاجر هذا القطيع بمبلغ معين، وبعد حوار ارتجالي يخفي في طياته الضحك المكتوم الذي يتصاعد مع الحدث الجاري، يعاين القصاب الخِراف لاختيار أفضل خروف لذبحه، ويقع الاختيار على الخروف (الضيف) وهو اختيار مقصود يعرفه الجميع ويجهله الضيف، حينها يقوم القصاب بتمثيل عملية الذبح والسلخ، إلى أن تُرفَعُ قدم الغريب ويُسكب الماء البارد في فتحة سرواله. الأمر الذي يثير جفلة الغريب، ويطلق ضحك الجميع. ومن الملاحظ قرب الشبه بين مثل هذه المسامرة والمسامرات المصرية التي استلهم المسرحي المصري محمود دياب واحدة منها في مسرحيته المائزة "ليالي الحصاد" والتي نحى بها كاتبها منحىً تجاوز هذا المقصد إلى تراجيديا مصرية شعبية استثمر فيها كل ما في هذه المسامرة من طاقة درامية.

وفي لعبة (سرقة التاجر) التي يكون البطل فيها، والضحية، هو الضيف. تبدأ اللعبة بإعلان أحد رجال القرية عن نزول تاجر في بيت أحد سكان القرية، وحين يقترح آخر سرقته لسبب يجتهد كي يكون وجيهاً ومبرراً، يوافق جميع من في المضافة على القيام بالعملية، ويبدأ اللعب (السرقة) باستئذان الآغا المشارك في اللعب للبدء بالعملية، وذلك بعد إقناع الغريب الذاهل بالانضمام إليهم، ويخرج الجميع قاصدين الهدف، حيث لا تاجر ولا أكياس ملأى بالذهب، بل فخ وشرك للغريب وأكياس محشوة بالحجارة والعصي والمهملات، وعندما يعودون بالمسروقات إلى المضافة ويخفونها في غرفة ما، يتبعهم صاحب البيت المسروق مفتعلاً حالة الغضب، فيرغد ويزبد مطالباً الآغا باسترجاع ما تمت سرقته حالاً ومعاقبة السارق، فيتوعد الآغا الفاعل بأشد العقوبات، وينبري الحضور إلى إعلان تبرئة أنفسهم، مؤكدين، جميعاً، على استحالة صدور مثل هذا الفعل الشنيع عن أهل القرية، أو عن أي واحد منهم، وذلك في اتهام مبطن للضيف الغريب، وهنا تبدأ حبكة اللعبة بالتأزم، وتتأزم الشخصية المضحوك منها وهي تنكمش على نفسها في حيرة وخجل، وبعد حوار يطول أو يقصر، يتم إحضار المسروقات التي سرعان ما يتعرف عليها صاحب البيت، وحين تُفرغ الأكياس المسروقة أمام أعين الجميع، حينها فقط يدرك الضيف الذي شارك في هذه المغامرة، وهو يرى هذه المحتويات التي لم تكن سوى أحجار وعصي، أنه كان ضحية مقلب، ويطلق الجميع الضحكات التي كتموها طوال مدة اللعبة المقلب.

ولعل الصيغة الفنية الأجمل أو الدرامية التي قدمها تراث الكرد في هذه المنطقة تتمثل في " العريس الحاكم" وهو تقليد كان متبعاً في بعض المناطق وله امتداده في مناطق كردية أخرى خارج الجغرافية السورية، يحددها الموضوع المختار لها من قبل العريس والذي يرتبط بطبيعة شخصية العريس.

الزمن: ليلة زفاف مدتها محددة بدخول العريس على عروسه.

المكان: قرية كردية

الحدث: ليلة زواج

الشخصيات: العريس. وهو حاكم مطلق الصلاحية يأمر فيطاع. أصدقاء العريس وهم بمثابة المعاونون ورجال من داخل القرية وربما من خارجها.

الصراع: يحدد العريس أطرافه (غني وفقير، ظالم ومظلوم...)

الحل أو الخاتمة: وترتبط بدخول العريس على عروسه.

تذكرنا هذه اللعبة بتقنية المسرح داخل المسرح للكاتب الإيطالي لويجي بيرانديلو. وخاصة في رائعته: ست شخصيات تبحث عن مؤلف. وإن بشكلها الجنيني والبسيط.

ويؤكد كثيرون حدوث طرائف وقصص في أعراس لجأت إلى هذه اللعبة، قد تفيد في تعميق هذه التقنية أو الصيغة الجمالية، مثلما حدث حين صادف شاه، أو أحد رجالات السلطان عرساً كردياً، وذلك أثناء مرور قافلته من قرية كردية يقام فيها عرساً، وكما فعل الملك في مسرحية سعد الله ونوس الملك هو الملك التي أرتشفها من ألف ليلة وليلة، دخلت الشخصية في اللعبة، فما كان من العريس الذي منحه العُرف سلطاناً مطلقاً، ويطلب من هذه الشخصية الكبيرة القيام بأفعال والإدلاء بكلام لا يناسب مقامها، وتنفذ الشخصية الأوامر نزولاً عند قانون العُرف، وإن على كره وغضب، بانتظار دخول العريس على عروسه، الفعل الذي سيسقط، وحسب العرف، سلطانه، ولذلك فإن العريس، وإدراكاً منه لذلك، وتجنباً لانتقام هذه الشخصية المرموقة، امتنع عن الدخول على عروسه زمناً طال أكثر من سنة، وحين تعلم تلك الشخصية التي قررت محاسبة العريس لتطاوله على مقامها، بامتناع العريس على عروسه خشية من انتقامها ومحاسبتها له، تغفر له تصرفه. وتطاوله، حينها فقط يتمكن العريس من الدخول على عروسه.

لا شك أن مائدة الكرد التراثية عامرة بما هو إبداعي إلى حدِّ الإدهاش، وتكاد تكون وليمة لكوكبة من المبدعين، غير أن أسباباً يطول شرحها حالت دون تلبية المبدعين الدعوة لهذه الوليمة والجلوس إلى هذه المائدة العامرة.

مراجع :

١- رمضاني – مصطفى. توظيف التراث وإشكالية التأصيل في المسرح العربي. مجلة عالم الفكر الكويتية. المجلد السابع عشر. العدد الرابع.١٩٨٧)

٢- سيامند وخجي (رواية شفاهية مغناة للمغنيين الشعبيين دمر علي، وأحمد كوه لف) أشرطة كاسيت.

علي سفر

بشار إبراهيم: هواجس التأريخ والمنهج

برحيل الناقد الفلسطيني السوري بشار إبراهيم يفقد المشهد السينمائي العربي واحداً من أهم النقاد والموثقين السينمائيين العرب، تجربة الراحل التي تنقلت من النقد الأدبي إلى السينما، جاءت بعد تجربة حياتية ثرية قضاها بشار إبراهيم في صفوف المقاومة الفلسطينية، هنا مطالعة في بعض مؤلفاته النقدية السينمائية.

صنع الناقد الفلسطيني السوري بشار إبراهيم عالمه النقدي السينمائي ولاسيما منه تلك الجهود الخاصة بالسينما الفلسطينية في بيئة حفلت بالكثير من القراءات والكتب السابقة ولكنها كانت تفتقد للدراسات المنهجية، وقد دأب على توثيق الأفلام السينمائية منذ وقت طويل قبل أن يغامر بكتابة أول كتبه، وقد بدا واضحاً لمن تابع كتاباته منذ البدايات أنه مهجوس بشكلٍ أو بآخر بقراءة العلاقة بين السينمائي والسياسي، خاصة وأنه قد عمل على توثيق السينما الفلسطينية، التي لايمكن فحص عوامل تكونها دون المرور على الواقع السياسي للشعب الفلسطيني.

فلسطين كهمٍ سينمائي

وباسم فلسطين صدرت أول كتب بشار إبراهيم في سلسلة «الفن السابع» والتي تصدر عن المؤسسة العامة للسينما التابعة لوزارة الثقافة، والذي حمل

عنوان «السينما الفلسطينية في القرن العشرين» في العام ٢٠٠١ وجاء برقم (٤٥)، حيث يمكننا وبنظرة بسيطة اعتبار أن هذا الكتاب هو أول كتاب توثيقي نقدي تأريخي عربي يصدر في السلسلة.

يتتبع بشار إبراهيم في هذا الكتاب سلالة السينما الفلسطينية، التي عانت من غياب وتغييب تاريخها مدةً زمنيةً طويلةً، قبل أن تكشف المصادفات عن جزء كبير منه، وضمن ظروف الشتات وضياع التفاصيل يجمع المؤلف في كتابه هذا العديد من الوقائع والتفاصيل التي سيحتاجها أي باحث يرغب في الإطلاع على نضالات الشعب الفلسطيني عبر الكاميرا، وهكذا يمر على تاريخ السينما الفلسطينية ماقبل ١٩٤٨، بعد أن حدد مفهوم السينما الفلسطينية التي يعمل على تظهيره، ولينتقل بعدها للخوض في تأريخ السينما الفلسطينية في الشتات بعد ١٩٤٨، وكذلك تأريخها في الداخل ما بين أراضي الضفة والقطاع وأراضي ١٩٤٨، وتبعاً لعمله على معالجة الموضوع السينما الفلسطينية في القرن العشرين من كافة جوانبه فإن بشار إبراهيم يقدم للقارئ نظرةً تأريخية موضوعاتية تطل على سينما التسعينيات الفلسطينية حيث ظهر الجيل الأكبر والأكثر إنتاجيةً من المخرجين السينمائيين الفلسطينيين، أو مايسميه في متن كتابه بـ «السينما الفلسطينية الجديدة». غير أن العمل التأريخي الذي يقدمه الناقد هنا لايقف عند حدود رواية سيرة هذه السينما الوطنية، بل يمضي نحو تبيان طبيعة الصورة التي يشتغل عليها السينمائيون الفلسطينيون، وأظن أن المؤلف ههنا قد خرج عن منهجه إذ حاول الدخول في قضية تحليل الصورة، دون أن يبين الأسباب التي تجعل القارئ يظن أن هناك ملمحاً أو خصيصة ما تميز الصورة في الأفلام الفلسطينية عن غيرها، خاصةً وأن سياقات الصورة لا تنتمي للحالة الوطنية في أي مكان في العالم، قدر إنتمائها للحالة الفنية في سياقها التطوري الحداثوي العام.

ويقدم بشار إبراهيم في نهاية كتابه ثبتاً للأفلام الفلسطينية المنتجة منذ العام ١٩٣٥ وحتى نهاية القرن العشرين، وذلك في كل الأمكنة التي حدثت فيها وقائع الإنتاج السينمائي الفلسطيني.

فلسطين في السينما العربية

إن فهم دوافع الكتابة النقدية التأريخية يجعل القارئ متعاطفاً دائماً مع المعلومات التي تقدم ضمن هذا السياق، ولهذا فإن الجهد الذي بذله بشار إبراهيم هنا يشكل حالة متقدمةً من فعالية النقد السينمائي الموظف في خدمة القضايا الوطنية، وتبعاً لهذا الإنشغال فإن غايات مشروع الناقد لا تتم إن لم تستكمل موضوعاتياً عبر البحث في تجليات وصورة القضية الفلسطينية في السينما العربية، وهذا ما كان في كتابه الثالث ضمن سلسلة «الفن السابع»، والذي جاء تحت عنوان «فلسطين في السينما العربية» وقد صدر في عام ٢٠٠٥ وبرقم (٩٤). حيث يمضي في تتبع أثر فلسطين وقضيتها في الأفلام السينمائية العربية في غير بلد عربي، وكذلك يحاول إستقصاء فعالية السينمائيين الفلسطينيين ضمن الفضاءات السينمائية العربية التي عملوا فيها.

ألوان السينما السورية

تورط بشار إبراهيم في البحث عن فلسطين في السينما، لم يكن هاجسه الوحيد كما تظهر لنا سلسلة «الفن السابع» فقد أشتغل على قضايا السينما السورية عبر كتابه الثاني في السلسلة والذي حمل عنوان «ألوان السينما السورية» والذي صدر في العام ٢٠٠٣، وحمل الرقم (٦٧).

وفي هذا الكتاب تظهر للقارئ واحدة من المشاكل الأساسية التي عانت منها الكتب والنشرات التي عالجت تاريخ السينما السورية والعربية بعامة أي ذلك التنازع بين القراءة التأريخية المحضة (تدوين البطاقات الفيلموغرافية للأفلام وتسجيل مجموعة التواريخ الخاصة باللحظات الأساسية في تاريخ هذه السينما)، وبين القراءة النقدية السينمائية اليومية التي تتكفل بتأدية مهمة الترويج والتسويق للأفلام السينمائية.

ولعل المشكلة التي تولدها كلتا القراءتين في معالجتهما لقضايا وتاريخ السينما السورية تكمن في أنهما تغفلان الكثير من الأساسيات التي تصب في بنية الدراسات التأريخية والدراسات التي تعالج القضايا والظواهر، والتي تتمثل بضرورة إتباع منهج علمي محدد تقوم عليه دراساتهم.

وينتمي كتاب بشار إبراهيم إلى الشكل الثاني من هذين الشكلين، سيما وأنه يعالج عدد من القضايا الخاصة بهذه التجربة السينمائية مع استمراره وعلى ذات النسق السائد في الشكل الأول عبر تدوين البطاقات وتوثيق التواريخ، غير أن ما يسجل حقاً لهذا الكتاب ههنا هو أنه قد وضع لنفسه هدفاً أساسياً هو البحث في القضايا التي أعتبرها « ألواناً « للسينما السورية ولم يكتف بتكرار التاريخ الذي أمسى شبه محفوظ لدى أغلب المتابعين لهذه التجربة! وكذلك قيامه وعبر إعادة تثبيت البطاقات الفيلمية كفيلموغرافيا (٣٠ صفحة من الكتاب) المتضمنة لنبذات مختصرة عن حكاية كل فيلم من أفلام السينما السورية، بإصلاح المعلومات التي شابها عدم الدقة في العديد من النشرات التي أصدرتها مؤسسة السينما وكذلك العديد من الكتب، أبرزها كتاب «دليل السينما السورية» للناقد الراحل ثائر سلوم ولزميله محمد قاسم والذي أشرف عليه الناقد حسين الإبراهيم.

ولعل السؤال الذي يقدم نفسه بالنظر إلى معالجة بشار إبراهيم لقضايا السينما السورية وتبعاً لحاجة هذه السينما الماسة إلى الدراسات المختلفة، إنما يتمحور حول طبيعة معالجته لها وحول المنهج الذي اتبعه وأيضاً حول النتائج التي أستخلصها؟

وهنا سنلاحظ كما أن هذه القضايا ومنذ البداية إنما تمثل مواضيع شبه متكررة الطرح، وذلك لعدة أسباب أولها هو ضيق مساحة الرؤية بسبب من محدودية التجربة ذاتها، فهذه السينما وعبر العدد الهزيل من الأفلام لا تشكل ظاهرة بين غيرها من التجارب، بل هي مجرد تجربة وطنية

تظل مرهونة بإمكانيات المكان الذي تنتمي إليه وتتبع له في كل مشاكلها، وهي بالتالي قد تبدو للكثيرين غير مترادفة حتى مع غيرها من التجارب الوطنية، إلا إذا اعتبرنا أن معيار وجود الظاهرة هو وجود عدد من الأفلام بالمقارنة مع بلدان لم تدخل إليها السينما كصناعة كالأردن أو دول الخليج مثلاً، أو إذا اعتبرنا أن تحصيل الجوائز في المنتديات والمهرجانات العالمية هو المقياس الذي تقوم عليه صناعة السينما، وهو برأينا مقياس يتبع ظهور حالات نوعية في آليات صنع الخطاب السينمائي الذاتي، ولا يمكن لنا تعميمه ليكون حالة شبه سائدة، كما هو الوضع في السينما الإيرانية على سبيل المثال!

وبكل الأحوال لا يمكن إثبات وجود السينما السورية كحالة ذات ديمومة من خلال هذين المعيارين، والادعاء بأنها تشكل حالة تستدعي تسميتها بالظاهرة، وبما يغرر بالقارئ أو المشاهد كي يعتبر أن هذه السينما موجودة على الأرض!

وتبعاً لهذا الضيق في مساحات الرؤية، تصبح قضية كقضية سينما المؤلف أمراً ملحاً، وذلك لعدم وجود سينما سورية خارجة عن هذه السمة طيلة ثلاثين عاماً، من عمل مخرجين لا يتجاوز عددهم عدد أصابع اليدين، كما أنه من الطبيعي أن يتوقف القارئ أمام القضايا الاجتماعية (البيئة والمكان) في بنية هذه السينما وأثرها على خطاب هذه الأفلام، طالما أن أغلب المخرجين ينتمون ذهنياً إلى بنى أيديولوجية تضع المسألة الاجتماعية في رأس القائمة من سلم الاهتمامات.

لكن ما يستدعي الاهتمام في عمل بشار إبراهيم على هذه القضايا هو طبيعة المنهج الذي أتبعه في قراءته لها، والذي تسيطر عليه بنية القراءة الموضوعاتية، فإذا نظرنا إلى هذه المسألة عبر أحد بحوث الكتاب، يأخذ فيه المؤلف من موضوع (الأنثربولوجية... الإثنوغرافية) ملمحاً لقراءة الأفلام البيئوية التي قدمها كل من عبد اللطيف عبد الحميد وأسامة محمد وغسان شميط، فإننا نرى المؤلف يعتبر أن أفلام هؤلاء المخرجين تنتمي إلى حلقة يصح عليها تسمية السينما الإثنوغرافية التي « تكثف الحديث عن علم الأنثروبولوجيا « (ص١٠١).

ولكنه يطرح قبل هذا سؤالاً بريئاً حول عدم انتباه المخرجين للأمر قائلاً: «من الملفت أن عدداً من المخرجين السوريين لم يكن على انتباه إلى موضوع الأنثروبولوجية أو الإثنوغرافية في السينما، قط، أو من حيث الأصل، فكل ما كان يشغله هو إنجاز فيلمه الذي يدور في مخيلته... والذي غالباً ما يكون قد استقاه من بيئته البكر، من ذاكرته أو ذاكرة أحد ما، أو ذاكرة المكان ذاته» (ص ٩٩).

الحقيقة العلمية تفيد أنه لا وجود لسينما أنثروبولوجية أو إثنوغرافية (سوى تلك الأفلام التي كانت وثائقية أصلاً، بمعنى أنها قد سجلت تفاصيل الجماعات البشرية كحالة خاصة)،

فكل تجربة سينمائية تنطلق من بؤرة درامية معرفية وخطابية تتعلق بصانعها، ولعل المصطلح المناسب الذي يستخدم عادة في معالجة الأفلام التي تجعل من البيئة مادتها، هو السينما البيئوية أو (الإكزوتيكية)، والتي تعالج قضية أو تيمة قابلة للتعميم عبر البيئة التي تشكل فضاءً لها، ولا يمكن لأي كان أن يجعل من المادة اللغوية (اللهجة) للفيلم أساساً لتصنيفه، كما يفعل بشار في بحثه عما يميز تجربة هذا المخرج عن ذاك، فهذه الأفلام لم تنل الجوائز التي نالتها تبعاً للهجات أبطالها، بل لكونها تقدم ثيمات محددة قابلة للتداول كخطابات إنسانية عامة عبر المبنى البيئوي الذي يقدم الجماعة الإنسانية، وفي هذا السياق نستطيع أن نصوّب المجال الذي يحاول المؤلف مقاربته عبر التذكير بأن كل عمل سينمائي هو وثيقة أركيولوجية (الأركيولوجيا: علم الحفريات الذي ينقب في البنى المعرفية للوثائق).

ومن هنا يمكن أن نستعيد كل تاريخ السينما أو المنجز السينمائي كله، كوثائق دالة عن البنى المعرفية التي تعيشها الجماعة الإنسانية، وهذا ما عبر عنه ذات مرة الباحث المصري د. أسامة القفاش حين قدم تصوراً معرفياً خالصاً عن كون السينما ذاتها هي موضوع أبستمولوجي (علم المعرفة) له حفرياته التقنية والمفهومية الخاصة، فقال بعدم إمكانية فصل النموذج المعرفي السينمائي عن النموذج المعرفي المجتمعي بعامة.(*)

وهذا ما يقود إلى أن النظر إلى هذه الأفلام كمادة أنثروبولوجية أو إثنوغرافية، يسقط عنها البنية السينمائية الدرامية الفنية التخييلية، ويحيلها إلى مجال الوثيقة التي تثبت المجال البشري على الأفلام السينمائية خوفاً من الإنقراض، وهذا هو عمل المؤسسات التي تبحث في علوم الفولكلور وتأصيل التراث الإنساني، وليس عمل السينمائي بالمعنى العلمي المتداول حالياً، فكيف بسينمائيينا الذين يعملون وفقاً لتوجهات سينما المؤلف! وهنا نقول إن عمل مصطلح الأنثروبولوجية أو الإثنوغرافية هو شيء مختلف عما هو حاصل في مجمل التجارب التي يتحدث عنها المؤلف في هذا الكتاب.

سينما القطاع الخاص

الكتاب الرابع الذي قدمه بشار إبراهيم ضمن «الفن السابع» كان عملاً توثيقياً آخر حمل عنوان «سينما القطاع الخاص في سورية»، وصدر في عام ٢٠٠٦ حاملاً الرقم ١١٥، وقد سعى فيه إلى توثيق تجارب شركات الإنتاج السينمائية السورية، خلال فترةٍ برزت فيها مساهمتها في عملية الإنتاج السينمائي السوري.

---

*) القفاش، أسامة، تساؤلات حول البنية الداخلية لعلم السينما، القدس العربي، العدد ١٥٥٥- ١٩-٢٠ أيار ١٩٩٤.

ومن الملاحظ هنا أن تجربة بشار إبراهيم في عملية التوثيق هذه لم تكن هي الأولى، فقد سبق أن صدر في العام ١٩٩٧ «دليل السينما السورية» الذي أعده كل من الناقد السينمائي الراحل ثائر سلوم، بالإشتراك مع محمد قاسم، وأشرف عليه الناقد حسين الإبراهيم، وقد تضمن هذا الدليل قائمة بالأفلام التي أنتهجا القطاع الخاص، غير أن مساهمة بشار إبراهيم في كتابه تتعدى التوثيق المعلوماتي، لتصبح بحثاً في سياقات سينما القطاع الخاص، وهنا يحسب للمؤلف أن جهده هذا يعتبر من أوائل المحاولات التي قاربت ظاهرةً محددةً ذات اتساع كبير (أكثر من ١٢٥ فيلماً)، والخوض في كل تجربةٍ بشكلٍ منفردٍ، وبما يفيد القارئ/ المشاهد، ويصنع له خارطة تدله إلى جغرافية هذه التجربة السينمائية.

دريد ونهاد

آخر الكتب التي قدمها بشار إبراهيم ضمن سلسلة «الفن السابع» كان كتاباً مكرساً لتجربة كوميدية سورية خالصة، هي تجربة الفنانين دريد لحام ونهاد قلعي، ففي كتاب «دريد ونهاد» الذي صدر في عام ٢٠٠٧ وحمل رقم (١٣٩)، يذهب المؤلف إلى تقديم صورة الفنانين عبر استنطاق التجربة، فهو يعيد رسم المشهد الحياتي للفنان الراحل نهاد قلعي، كما يفعل الأمر ذاته عبر الحوار مع دريد لحام، ويقدم ملامح التجربة الإنتاجية التي خاضها هذان الفنانان، حين يحاور المخرج أنور قوادري حول تجربة والده المنتج تحسين قوادري، وكذلك فإنه يقدم فيلموغرافيا التجربة.

تجربة بشار إبراهيم النقدية هي مزج بين البحث التوثيقي، وبين النقد الثيماتي، مع محاولةٍ لتقصي الابعاد السياسية والإجتماعية للتجارب التي ينظر فيها، وربما تكون أهمية ما يفعله بشار إبراهيم أن جهده ينصب ضمن التأسيس التراكمي، للسينما الفلسطينية، وكذلك للسينما السورية.

- فصل من كتاب قيد الإعداد بعنوان «ضد النقد»، نقد النقد السينمائي العربي.